المنظمة العربية للترجمة

روجيه كايوا

الإنسان والمقدّس

ترجمة

سميرة ريشا

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

الإنسان والمقدّس

المنظمة العربية للترجمة

روجيه كايوا

الإنسان والمقدّس

ترجمة

سميرة ريشا

مراجعة

د. جورج سليمان

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
كايوا، روجيه
الإنسان والمقدّس/ روجيه كايوا؛ ترجمة سميرة ريشا؛ مراجعة جورج سليمان.
283 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
ببليوغرافيا: ص 269 - 275.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1883-6
1. الاجتماع، علم. 2. الطقوس الدينية. أ. العنوان. ب. ريشا، سميرة (مترجم). ج. سليمان، جورج (مراجع). د. السلسلة.
291

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، آب (أغسطس) 2010

المحتويات

مقدّمة المترجمة

لايزال كتاب **الإنسان والمقدّس**، على تقادم عهده، يحظى بأهمية مميَّزة، لا لأنه يشكل «الجذر الأساسي» للعديد من أعمال روجيه كايوا (Roger Caillois) وحسب، بل لأن هذا الكتاب الذي تتقاطع فيه مسالك الفلسفة والأدب والسياسة وعلم الاجتماع يشكل أيضاً نقطة تحوّل في تاريخ الفكر الاجتماعي الفرنسي.

لقد عكف فيه كايوا على استطلاع دلالات المقدّس عبر مقارنة جريئة بين المجتمعات البدائية والمجتمعات المتطوّرة، بدافع من رغبة عريقة تحدوه إلى «دراسة الانفعالات الغامضة والملحّة» التي تسطو على قلب الانسان، فتبهره وتأسره وتمنيه بالقلق والاضطراب، وهي عين ما أسماه في موضع لاحق: «الدوافع العميقة للحياة الجماعية». وإذا كان هذا الكتاب، في بعض ما ورد من فصوله استعادة لمحاضرات ومقالات سابقة، فقد عرض له المؤلّف أكثر من مرة بالشرح والإضافة والتعديل، حتى إذا تحقق من صعوبة احتواء موضوع المقدّس أعلن عدوله عن خوض غماره والاكتفاء باستخراج ما تيسّر من قواعده العامة. بيد أن ذلك لم يمنعه من إخضاع رهاناته السابقة للنقد، لافتاً إلى ما كانت عليه أفكاره من سذاجة وغلوّ

و«كبرياء تحسم بخفّة أخطر المسائل» وما صارت إليه بعد ذاك من تؤدة وتجرّد لا يشينهما التماس العزاء في «خصب اللاوافي»:

لقد أشار كايوا إلى تنازعه بين ضرورتين هما: «إعادة المقدّس إلى المجتمع فاعلاً، ملحّاً... وإنتاج تفسير علمي، هادىء وصحيح»، فما تراها تكون طبيعة الرهان الكامن وراء نزعة التفعيل هذه؟ بل ما هو المقدّس الذي يرمي الكاتب إلى تفعيله؟

كانت الديمقراطيّات الليبرالية في أوروبا عاجزة عن التصدّي لعنف الأنظمة الفاشيّة، والأدباء الطليعيون مقصّرين عن المشاركة الفاعلة في النضال السياسي، يوم اتّجه روجيه كايوا شطر علم الاجتماع الذي كان لايزال يشكو من هشاشة مؤسساتية، وقرّر بمعاونة اثنين من صحبه السورّياليين إنشاء معهد السوسيولوجيا حيث راحوا يغامرون من قاعاته المتواضعة ببث تعليم أرادوه مساهماً في انقلابات العصر الكبرى، وبالتالي، خارجاً على كل أشكال التعليم الكلاسيكي السائدة.

لقد جرى تقديم هذا المعهد على أنه ملتقى طاقات وجهود ترمي إلى تأليف نخبة من الباحثين الاجتماعيين تأخذ على عاتقها مهمة تغيير المجتمع، بإطلاقها سوسيولوجيا جديدةً تكون قادرةً على إمداد الأدب بما ينقصه من شمول ووجوب كي يحظى بالسطوة والنفوذ المرجوّين على الصعيد السياسي. موضوع هذه السوسيولوجيا المقدّس الذي يعتبره هؤلاء المتجذّرون في التقليد الدوركهايمي[1]،

---

(1) ينهض الوجود الاجتماعي، في نظر دوركهايم، على ركيزتين اثنتين: ضرورة المشاركة من جهة، والحاجة إلى الشريعة والقانون من جهة ثانية، فإذا كان وجود الفرد رهن انتمائه إلى جماعة، فإن ما يصنع التماسك والتلاحم الاجتماعيين هو المشاركة المعياريّة، المبنيّة على معتقدات مشتركة، وفي مقدّمها المعتقدات الدينية التي تشكل عامل التدامج الأمثل، في عرف دوركهايم.

في أساس الوجود الاجتماعي، بصفته مولّداً لمعتقدات وتصوّرات مشتركة.

من جملة هذه التصوّرات الأسطورة التي لمّا كانت تسبر دخائل النفس البشرية ومطاويها العميقة، فإنها تفرض نفسها على الأفراد كلِّهم بلا منازع، وتُرسي القيم التي ينهض عليها المجتمع. إنها الحقيقة الرمزية المخوّلة بامتياز أن تعيد بناء الشركة الاجتماعية المفقودة، أما الأدب الموغل في الفردية فلا يعدو أن يكون شكلاً متدنِّياً من أشكال الأسطورة.

لم يكتفِ كايوا في كتابه باستنطاق الواقعات الاجتماعية ولا أقفل على نفسه ضمن نطاق المشاعر الذاتية، بل تجاوز كلا الاتجاهين إلى إنشاء الصلة بين الميول النفسية الفردية وما ينتظم المجتمع من بُنى، مستهلاً بحثه بإظهار العلاقات بين المقدّس والدنيوي، لينتقل من ثم إلى استعراض المظاهر التي يتراءى المقدّس من خلالها للوجدان البدائي، والوجوه التي يتخذها بالنسبة إلى من يتحسسه، تمهيداً لتفحص ما يرسو عليه من آليات، وما يتولّى إدارته من وظائف اجتماعية. وقد قاده تبصّره بأهمية المقدّس الجوهرية في حياة الأفراد والمجتمعات إلى طرح المسألة على صعيد ميتافيزيقي، من غير أن يلزم عن ذلك إسباغه صفةً روحيةً على المقدّس الذي، وإن كان يشكل في عرفه جوهرَ الحياة الدينية، يأبى أن ينحصر في الدين.

إن الصفة الوحيدة التي يمكن إثباتها للمقدس حق الإثبات هي تعارضه مع الدنيوي، وما يهمّ، في نظر كايوا، ليس مضمون هذين المجالين اللذين يتحدد كلاهما بالآخر، بل واقع الفصل بين عالم من النشاط الحرّ لا يوجب أي احتياط ولا يتعدّى تأثيره المستوى السطحي من الكيان، وعالم آخر محفوف بالمخاطر، يتورّط فيه

المرء بالكلية، فيُلفي نفسه متنازعاً ما بين يأس ورجاء، يترصّده الهلاك لدى أدنى انحراف.

ليس المقدّس خاصّةً ثابتةً في الأشياء بل هو **هبة سرّية** تخلع على ما تستقرّ عليه سحراً وجلالاً يستثيران الشغف والرهبة، في آن، وليس هناك ما لا يصلح لأن يكتسب صفة المقدّس كما ليس هناك ما يستحيل تجريده منها. إنه قوة من **العتوّ والخفاء** بحيث لا تقبل الترويض ولا التجزئة، لذا كان يقتضي الحؤول دون دخول الدنيوي معه في احتكاك قد يجرّ عليه الوبال، تماماً كما يُفترض أن يُصان المقدّس من مطامع الدنيوي الذي يهدّد بإفساده وتقويضه نظير ما تفسد الحشرة الثمرة أو يقوّض العدم الوجود.

تلك هي وظيفة الطقوس التي تتولّى تنظيم العلاقات بدقة بين العالمين المذكورين، وقد ميّز فيها كايوا بين نوعين: أحدهما **يؤمِّن حركة الذهاب والإياب** الضرورية بين العالمين عبر طقوس التقديس التي تُدخل إلى العالم المقدّس أحد الكائنات أو الأشياء، وطقوس إبطال التقديس التي تخرج بهذا الكائن أو الشيء إلى العالم الدنيوي(2)؛ والثاني **يفصل بين العالمين** بحاجز منيع من النواهي والمحرّمات مخافة أن يؤدي اختلاطهما إلى استثارة قوىً لا قدرة للفرد عليها، فلا غروَ إذا كانت **محظورات الاختلاط** هي أكثر المحظورات شيوعاً في المجتمعات البدائية، أو بدا النظام الطبيعي يكمّل النظام الاجتماعي ويعكسه، في هذا المجال. وعليه يكون عالم الدنيوي هو عالم المحلّل والمسموح، في حين أن عالم المقدّس هو عالم المحرّم والممنوع. أما الغاية من التحريم فهي حفظ النظام الكوني وسلامة الكائن ومنع عودة العالم إلى حالة الفوضى والخواء.

---

(2) يطلق على هذه الطقوس أيضاً إسم طقوس الدخول والخروج.

بيد أن المقدّس يبقى **مصدر كل سؤدد وحظوة** ولا مندوحة لمن يصبو إلى تحقيق النجاح واكتساب الفضائل من التماس مؤازرته، بتكريسه له عطيةً، اسمها الذبيحة، تكون بمثابة ديْن يتعيّن على قوى المقدّس ردُّه بمنحها السائلَ النعمة المرتجاة. هنا يكمن أيضاً مبدأ الزهد الذي يعتبره كايوا سبيلاً إلى القوة، حيث إن الزاهد يختار البقاء دون إمكاناته المادية والقانونية، بامتناعه عن الأعمال التي تسمح له بها الشريعة وقواه الذاتية، من أجل أن يضمن لنفسه في موازاة ذلك هامشاً من الإمكانات الفائقة الطبيعة ويستردّ بعمله المقدّس كل ما سبق له احتقاره من متاع الدنيا. أما عادة تكريس البواكير، التي تخضع للمبدأ النفساني عينه، فإنها تسعى إلى امتصاص الخطر الناجم عن كل بداية، حيث يتعيّن إدماج عنصر جديد بنظام العالم بأقل قدر ممكن من الخلل والاضطراب.

من صفات المقدّس، أيضاً، **الازدواج** الذي يشهد عليه ارتسامه في الوجدان البدائي من خلال مقولتَي **الطاهر والنجس**. هاتان المقولتان لا تدلان على تضادّ خلُقي بل على قطبية دينية. إنهما من عالم المقدّس بمثابة الخير والشرّ من العالم الدنيوي. ولمّا كانت العلاقة بين عالم المقدّس والعالم الدنيوي أشبه بتلك التي تصِل عالماً من الطاقات المتحرّكة بعالم من الجواهر المادية الثابتة، فإن مفهومَي الطهر والنجاسة يبدوان في غاية الحِراك والتعاوض و**الالتباس**، بمعنى أن كلتا الصفتين قابلتان لأن تُنسبا إلى هذا الشيء أو ذاك تبعاً للظروف التي تقرّر اتجاه الفاعلية نحو الخير أو الشرّ، وبالتالي، تصحّان في كل الكائنات والأشياء بانتظار جلاء الموقف. هذه **الجدلية** الناشطة في صميم المقدّس بالذات، والتي تضعه في مواجهة الدنيوي باستمرار، هي في أساس ما يثيره من مشاعر متناقضة. لذا كان يُشار إلى القداسة والرجاسة بلفظ واحد يدل على كل القوى الفائقة الطبيعة

التي يتعيّن الابتعاد عنها، وتُتخذ تجاههما الاحتياطات نفسها، وإن يكن من الممكن التمييز بينهما دائماً على أساس أن النجس هو **الواجب اجتنابه لعلّة في ذاته** في حين أن الطاهر هو **الواجب اجتنابه لعلّة عارِضة**.

إن القوى النجسة هي قوى **الانحلال** التي ليست موضع شركة ولا تنتمي إلى أي جماعة ولا تُشرف على أي جسم أخلاقي، بل تكون مسؤولةً عن انتهاكات النظام السياسي وأعمال الفوضى وجميع الظاهرات المخالفة لقوانين الطبيعة، أما القوى الطاهرة فهي قوى **التماسك** التي تنشط وتبرّىء وتوطّد وتشرف على الانسجام الكوني، كما تسهر على سلامة الكيان البشري والازدهار المادي واحترام القوانين وحسن سير الإدارة. إن المقدّس وثيق الصلة بـ **نظام العالم**، في نظر كايوا، بل هو نتيجة له وتعبير فوري عنه، وما من قوة تجسد المقدّس إلا وتتجه نحو التفكك، بفعل انحلال ازدواجه الأولي إلى عناصر متعارضة ومتكاملة، في آن، فلا يبقى في الكون ما لا يمكن أن يشكل تعارضاً ثنائيّاً تُحشد معه قوى الحياة والموت لتشكّل قطبَيْ المقدّس الآسر والداسِر[3]. وبقدر ما تتعاظم القوة تغدو فاعليتها واعدة مما يغري بـ **تحويل الرجاسات إلى بركات**، وجعل النجاسة أداة تطهير، إلا في حالات الرجس المستعصي، حيث لا يُنجع إلا النبذ والموت.

إن التمييز بين المقدّس والدنيوي يقابله تمييز موازٍ في مختلف أنواع المجتمعات، حيث أظهرت الدراسات طغيان نظام العِمارتين في المجتمعات الطوطمية، وهو يتمثل في انشطار القبيلة إلى نصفين

---

(3) القطب الآسر هو مركز الطاقات المحيية، في حين أن الداسِر هو مركز قوى الموت والدمار.

يتقاسمان العالم مقاسمة تشمل المؤسسات والطبيعة، بجمادها ونباتها وحيوانها. بيد أن هذا الانشطار هو أكثر من حدّ أوسط بين القبيلة والعشائر المكوِّنة. إنه الهيكلية الثابتة للوحدة الاجتماعية، بمعنى أن القبيلة تولد من اجتماع عِمارتين، وأنها نتيجة تنافس مثمر بين قطبين مفعمين بالطاقة والحيوية يملكان فضائل متعارضة ومتكاملة، في آن. وثمة شبكة من المحظورات تشرف على تنظيم العلاقة بين نصفي المجتمع هذين باقتطاعها في عالم كل عِمارة مجالاً للدنيوي وآخر للمقدس، فما يكون مباحاً لإحدى العمارتين يكون محظوراً على الأخرى، وعلى كل نصف أن يسهر على سلامة النصف الآخر ويؤازره، انطلاقاً من **مبدأ الاحترام** الذي يَحول دون حصول أي اختلاط، مما يفسّر **نظام التسليف الشامل والإقراض المتبادل** بين العِمارتين.

ولكن، يحصل بسبب تعقّد المجتمع المتزايد أن تفقد لعبة التبادل هذه شيئاً من أهميتها لمصلحة الانتظام في جماعات متخصّصة، وأن ينتفي التضامن والتعاون في سعي الجماعات إلى فرض هيمنتها وتوسيع نفوذها. إذّاك يخلي مبدأ الاحترام المكان لمبدأ **التشخصن** الذي تروح كل جماعة تعمل بوحي منه على تعظيم فضيلتها الحيوية من أجل إحراز التفوّق ونيل الاعتراف به شرعاً. ولا عجب، فإن بذل الاحترام غالباً ما يتحوّل إلى وسيلة لفرضه عبر المزايدة بالكرم، مما يقضي بالغلبة لعشيرة دون سائر العشائر، ثم لفرد دون سائر الأفراد، فيزول نظام العمارتين وتبرز سلطة هرمية، على غرار ما يطالعنا في المجتمعات الملكية أو ـ ما هو أكثر محدودية، أيضاً ـ في المجتمعات الإقطاعية ـ حيث لا يتغيّر في واقع العملية الطقسية شيء باستثناء تحوّل طواطم العشائر إلى رموز شخصية للزعماء والملوك الذين يستعملونها لإخضاع الآخرين.

إن السلطة، كالمقدّس، عطية خارجية تتخذ من الشخص مقرّاً

مؤقتاً لها وتحظى بدعم كامل المجتمع دعماً يتجلى في حال الانبهار ومشاعر الإجلال والطاعة وأساليب المحاباة، والميل إلى تخصيص الرئيس بكل ما هو قيّم، ثمين، والتمييز إلى أقصى الحدود بين شريعة الحاكم وشريعة محكوميه، على كل صعيد.

هنا أيضاً يبدو المقدّس والدنيوي في تمام التعارض والتكامل، فما يحلّ للملك لا يحلّ للرعية، وما يدنّس بعضهم يشكل قاعدة مقدسة لبعضهم الآخر. على أن الفرق بين المجتمعات الطوطمية والمجتمعات الملكية يكمن في كون الاحترام متبادلاً في الأولى يساوي بين الجميع في الحقوق والواجبات، في حين أنه في الثانية يُبذل من طرف واحد ويكرّس نظاماً من العلاقات الموجّهة والخاضعة لقوانين غير متكافئة، تشترط لبناء المجتمع نوعاً آخر من التعاون يتمثل في تيار صاعد من التقدمات وآخر هابط من الإنعامات. ولما كان تعالي الملك على رعاياه أمراً ينسجم مع نظام الأشياء وخلافُه يشكل إخلالاً بالمشروعية الكونية، فإن وظيفة المحظورات هنا تتمثل في حماية النظام القائم من كل انتهاك.

أما في مجتمعاتنا المعاصرة، فقد تجزأ هذا التعارض الأساسي وتوزّع على قطاعات مستقلة نسبيّاً، بحيث بات في وسع الإنسان أن يخسر في مكان ويربح في آخر، من دون أن يورّط شخصه بالكليّة. لقد اتسعت دائرة الدنيوي في مقابل تقلص دائرة المقدّس، غير أن مفهوم المقدّس، اكتسب على مرّ مراحل التاريخ الديني أصالةً مميزةً أضفت عليه وحدة مازالت تنشيء التعارض بين قوى الحياة وقوى الفساد والهلاك. إن الدنيوي هو عالم الرفاه والأمان الذي يتحدد بهاويتين، فحين لا تعود ترويه هذه الحياة ويشقّ عليه احتمال الخضوع للشريعة يتصور أنها مجرّد حاجز وأن المقدّس هو ما تضعه خارج متناول الإنسان، ذاك الذي لا يعرفه ولا يملكه إلا من تجاوزه

بانخراطه إما في طريق القداسة أو في طريق الهلاك. وكل من تورّط في إحدى هاتين الطريقين، اللتين تصل بينهما مسالك مختصرة وغير متوقّعة، قُضي عليه بالانفصال نهائيّاً عن مصير البشر العاديين. بذلك يكون كايوا قد أنشأ نوعين من المقدّس هما: «**مقدس الاحترام**» و«**مقدس الانتهاك**».

إن الفضيلة، بشكل عام، تكمن في التوقف عند حدود المسموح والارتداع عن الممنوع بما يتيح لكل امرىء أن يسهم في حفظ نظام العالم. غير أن الزمن، الذي يصيب الأشياء والكائنات بالتلف والبِلى، ينال أيضاً من منعة السدود. لذا كانت المحظورات تبطّىء انهيار العالم ولا توقف تداعيه. أما طقوس التكفير وطرد الأدناس والتطهير فإنها، وإن استطاعت ترميم النظام لا تفلح في استعادة بكورته. لذا يتعيّن القيام دوريّاً بعمل إيجابي يؤمن للنظام الثبات والاستمرارالمنشودين عبر تجديد الطبيعة والمجتمع. ذلك ما يحققه العيد.

يشكل العيد انقطاعاً في سير الحياة تحشد فيه الطاقات بعد تشتت وتكون الجهود مشدودة إلى الأوج، كما ينوب صخب المشاركة الجماعية عن سكينة العمل الإفرادي. إنه زمن الانعتاق من إلزام العمل المنتظم وإكراهات الوضع البشري. العيد هو يوم التكرّس للإلهي، كما إنه زمن الإباحة والإفراط والتبذير، الذي يجري فيه تعليق النظام الكوني تعليقاً يرمز إلى عصر الخواء السابق لفترة الخلق الأولانية، فيُسمح بالتجاوزات والانتهاكات من كل نوع، تماهياً بكائنات العهد الذهبي الذين كانوا يجهلون التحريم. وما طقوس الخصب والتنشئة التي تقام في العيد إلا دليل على إرادة التجديد هذه، التي تجد في الإفراط علاجاً للتلف وفي التبذير تكثيراً للثروات وتحريضاً للغلال، وفي الهياج تعبيراً عن عافية واعِدة بالبحبوحة

والازدهار. العيد هو أوْج المجتمع وذروته، بصفته الظاهرة الكلية التي يتجلّى من خلالها مجد الجماعة واغتباطها بما لديها وانتعاش كيانها، وإذا كان مقدس الاحترام هو الذي يتحكّم بسير الحياة الاجتماعية المعتاد، فإن ما يسود في ذروتها هو مقدس الانتهاك. على أنه لابدّ لقوى الإفراط الضرورية هذه، بعد أن تَفرغ من تجديد العالم، من أن تُخلي المكان لروح الانضباط، الذي يلجم الإفراط ويرسي النظام ويحمي نظام العالم، بإنشائه المحظور من جديد.

لقد فقدت الأعياد أهميتها مع بداية تقسيم العمل وتوزيعه ونشوء الدولة، حيث لم يعد المجتمع في تطوّره وتعقّده، يحتمل مثل هذا الانقطاع في سير نشاطه، فحلّت العطلة محل العيد. غير أن العطلة هي فترة راحة لا ذروة، تظهر قيماً معاكسة تماماً لتلك التي يجسدها العيد: في العطلة يذهب كل في اتجاه أما في العيد فيلتقي الكل في مكان واحد. في العطلة يمعن الفرد في اعتزال الجماعة، أما في العيد فيشارك الفرد الجماعة حيويتها المفرطة. في العطلة خمول وفراغ وجمود، أما في العيد فنشاط وحيوية وتنوّع. لذا كانت العطلة أعجز من أن تمدّ الإنسان الحديث بالرضى المنشود.

إن الاتجاه العام نحو التسوية قلّص دائرة المقدّس الذي بات يرتبط بالمفاهيم والنوايا والاستعدادات الروحية أكثر منه بالظاهرات الموضوعية والأفعال والمراسم الاحتفالية. إنه ما يعلّق عليه المرء سلوكه ويكرّس له ذاته ويعتبره القيمة الأسمى في حياته، لذا كان من البدهي أن يرتبط بظاهرات إنسانية كبرى كتحرر الفرد وتطور الاستقلالية الفكرية والخلقية، بل والمثال العلمي، بصفته موقفاً معادياً للسحر يوصي بالحذر المنهجي والإخلال المتعمّد بالاحترام.

ليس المقدّس وليد الخوف ـ ولا حتى الخوف من الجنس، كما يعتقد فرويد ـ لكنه يتطابق مع هذا الأخير لأسباب أهمها: قطبية

الجنسين التي توفّر تارة النموذج وطوراً القاعدة في تقسيم الطبيعة والمجتمع إلى قوتين متعارضتين ومتكاملتين ترسيان مقدس الاحترام بتبريرهما المحظورات وإشرافهما على التبادلات؛ ارتباطه بطقوس الخصب والتنشئة والبلوغ؛ تكوين الأعضاء التناسلية الذي يساعد على نشوء أنواع المعتقدات والممارسات؛ الدم الأنثوي الذي يصوّر المرأة كائناً ضعيفاً ينتمي إلى المقدّس الملتبس، وبالتالي، يمهّد لظهور عدد من الأوامر والنواهي الدينية المتعلقة بالطهارة.

أما إذا كان قد ورد في كتاب: **الإنسان اللَّعِبي** ليوهان هويزنغا (Johan Huizinga) ما يوحي بالمطابقة بين اللعب والمقدّس، فإن كايوا لا يتوانى عن إثبات العكس، وحجته في ذلك أن اللعب شكلٌ محض في حين أن المقدّس مضمونٌ صرف، وأن الإنسان يبحث في اللعب ـ حتى في ألعاب الحظ والقمار ـ عن نشاط حرّ لا يُلزمه إلا بقدر ما يختار هو نفسه هذا الإلزام ويمكنه، بالتالي، الانسحاب منه متى شاء، بعكس ما يحصل في الحياة حيث يتحمّل كلٌّ مسؤولية أعماله، في حين أن المقدّس هو مجال توتر داخلي نجد فيه أنفسنا مشدودين إلى أبعد مما نتوقّع، على الدوام، حتى ليبدو العالم الدنيوي مقارنة به مجال تسلية. ويخلص كايوا إلى إنشاء هرمية قوامها: المقدّس ـ الدنيوي ـ اللعبي، معتبراً أن اللعب هو الدنيوي الخالص الذي لا يرتّب أي مسؤولية، وأنه لذة وترفيه بالنسبة إلى الحياة في حين أن الحياة هي الباطل والتسلية بالنسبة إلى المقدّس.

على أن كايوا لا يخفي قلقه من تراجع الأعياد والألعاب والمقدّس في المجتمع الحديث، جملة، لأنه لا مدنية، في نظره، من دون لعب شريف، ولا ثقافة حيث لا أحد يريد أن يربح أو يخسر بشهامة وصفاء نية منزّهاً قلبه عن الضغينة والكبرياء. لقد حلّت المصالح الآنية والوقاحة والكذب والخداع مكان القواعد الشريفة التي

يفترضها اللعب وكل منافسة نبيلة، حتى الحرب البطولية فُقدت بزوال كل عنصر فروسيّ منظّم، ولم يعد هناك إلا حرب عنفية تأخذ من طبيعة العيد الشاملة ذلك السعي إلى الغلبة على أوسع نطاق وبأقل قدر ممكن من الخسائر، فتعملِ على سحق العُزّل الضعفاء وإبادتهم، مع لزومها حدّاً من الخفاء يُمكّنها من مباغتة العدوّ والفتك به على أهون سبيل.

لقد كان العيد يشكل أوْج المجتمع البدائي، وكان يشارك الأسطورةَ العملَ على تحقيق المزج والانصهار بين أفراد الجماعة، أما في المجتمع الحديث فقد حلّت الحرب مكان العيد، إذ باتت الظاهرة الوحيدة القادرة على إثارة الجماعات وتغييرها: كلاهما يعترض سير الزمن القرير. كلاهما يمثّل في الحياة الجماعية مرحلة التوتر الأقصى التي تُحشد فيها الطاقات والجهود. كلاهما يفتتح فترة تدامج اجتماعي ناشط ومشاركة تامة في الموارد والمعدّات. كلاهما يقتلع المرء من مهنته وعائلته وعاداته وعزلته وأوقات فراغه. كلاهما يفجّر نظاماً مشلولاً من أجل تجديده. كلاهما انتهاك للمحرّمات وتبذير للثروات.

بيد أن الحرب تبدو في المجتمعات البدائية تافهة في مقابل العيد الذي يوقف الأعمال العدائية ويحقق التآخي والتبادل المثمر في فورة دورية موحّدة، بعكس ما هي عليه في المجتمعات الحديثة حيث تَعزل وتُفرّق بإقفالها الحدود وفسخها العقود وتغذيتها الأحقاد، وأول ما تصيب ضرباتها الأعياد العامة والمباريات والمعارض الدولية. وأشدّ ما يخشاه كايوا هو أن يتمّ تحرير الطاقة يوماً في ذروة مشؤومة لا تتناسب مع معطوبية الحياة النسبية، فيُطبق على الأرض دمار شامل لا يؤمّل بأي انبعاث.

وعليه، يبقى المقدّس، في نظر كايوا، ما يثير الخوف ويبعث

على الثقة والاحترام، ما ينفح بالقوة ويورّط الكيان، ما يهب الحياة ويسلبها، في آن. إنه قوة يتعادل فيها الخطر والضرورة، والإغراء والصدّ، فتسعى الطقوس إلى ترويضها بما يعود على البشر بالخير. أما الدنيوي فيتحدد بكونه بحثاً مستمرّاً عن التوازن في موقف وسطي يسمح بالعيش في ظل المخافة والحكمة اللذين يردعان عن تجاوز حدود المسموح، لكنه، مع ذلك، لا يني يمجّد الأبطال الذين يتجاوزون حدود الاعتدال، بسلوكهم إما طريق المكاسب المدنّسة أو طريق التخلّيات المقدّسة.

سميرة ريشا

وُلد روجيه كايوا (1913 ـ 1978) في مدينة رايمس (Reims) الفرنسية. تابع دراسات كلاسيكية(*) أهّلته للدخول إلى دار المعلّمين العليا، حيث نال شهادة الأستاذيّة في قواعد اللغة. وفي العام 1938، أسس بالتعاون مع جورج باتاي (Georges Bataille) وميشال ليريس (Michel Leiris)، «معهد علم الاجتماع» المخصّص لدراسة مظاهر المقدّس في الحياة الاجتماعية. أقام خلال الفترة الممتدة بين عامي 1940 و1945 في أميركا الجنوبية حيث أنشأ المعهد الفرنسي في بيونس إيريس وأصدر مجلّة **الآداب الفرنسية** (*Lettres françaises*)، ولما عاد إلى فرنسا، أنشأ، في دار نشر غاليمار، سلسلة (*La croix du sud*) التي أصدرت أعمال كبار كتّاب أميركا اللاتينية، أمثال بورخيس (Borges) ونيرودا (Neruda) وأستورياس (Asturias). تولّى رئاسة قسم الآداب عام 1948 ثمّ قسم التطوّر الثقافي في الأونيسكو، وأسس في إطار هذه المنظمة مجلّة **ديوجين** (*Diogène*) للعلوم الإنسانية. انتُخِب عام 1971 خلفاً لجيروم كاركوبينو (Carcopino) في الأكاديميّة الفرنسية، ونال قبيل وفاته عام 1978 ثلاث جوائز هي على التوالي: جائزة الآداب الوطنية الكبرى وجائزة مارسيل بروست عن كتابه **نهر ألفيوس** (*Le fleuve Alphée*) والجائزة الأوروبية للأبحاث. جاء هذا التكريم المثلّث ليتوِّج نتاجاً شديد الغزارة، يتألّف أساساً من أبحاث أشهرها: **الأسطورة والإنسان** (*Le mythe et l'homme*)، **الإنسان والمقدّس** (*L'homme et le sacré*)، **الألعاب والبشر** (*Les jeux et les hommes*)، **الجمالية المعمّمة** (*Esthétique généralisée*).

(*) دراسات تتركز بنوع خاص على ما أنتجته الثقافة اليونانية ـ اللاتينية القديمة في مضمار اللغة والأدب.

مقدّمة
الطبعة الثانية

صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى عام 1939. وكنت قد اضطررت إلى إيجاز القول فيه يومذاك بما يتناسب والحجم المطلوب في السلسلة المُعدّة لاحتوائه. أما اليوم فإنني أقدّم نصّه كاملاً. أشير، في ما خصّ الباب الثاني، إلى أنني كنت قد أكثرت من الاعتماد فيه - مع إدخالي بعض التفصيلات الجديدة - على نصّ دراسة معدّة لموسوعة **تاريخ الديانات العام**، التي كانت منشورات كيّيه (Quillet) عازمة على إصدارها، لكنها لم تبصر النور، بسبب الحرب، إلا عام 1948[1]. أما الباب الثالث فقد نشرت نصه كاملاً في مجلة **تاريخ الديانات** (*Histoire des religions*) تحت عنوان «مقدس الاحترام: تصوّر إجمالي لنظام المحظورات العام وطريقة عمله في بعض

[إن الهوامش المشار اليها بأرقام تسلسلية هي من وضع المؤلف، أما تلك المشار اليها بـ (*) فهي من وضع المترجمة].

(1) *Histoire générale des religions* (Paris: Editions Quillet, 1948), t. 1, pp. 21-32.

المجتمعات المعروفة بالبدائية»، وهو عين النص الذي أعيد إنتاجه في هذه الطبعة الجديدة، باستثناء الإحالات[2].

في ما عدا ذلك، تبقى التصحيحات شكلية محضاً، إلا تلك التي أصابت بالتعديل الصفحات الأخيرة من هذا الكتاب، فإنها وحدها تطول الأساس.

أما الملاحق الثلاثة فقد ظهر أولها في الترجمة الإسبانية لكتاب[3]: (*Fondo de Cultura Económica*) بعنوان «**الجنس والمقدّس**»، فيما تم نشر الثاني: «**اللعب والمقدّس**»، الذي ينتقد النظريات المقدّمة من قِبَل [المؤرّخ الألماني] يوهان هويزنغا (Johan Huizingua) في مؤلَّفه **الإنسان اللَّعِبي**[4] في مجلة **كونفلويانس** (*Confluences*) (العدد العاشر، ص 161 ـ 167). بعد ذلك قام السيد إميل بنفنيست (Emile Benveniste) بنشر دراسة أساسية بعنوان **اللعب بصفته بُنية**[5]، تؤيّد ما ورد في هذا البحث وتكمّله، وقد أشرت في الهوامش إلى أبرز ما تضمّنته من نقاط.

أخيراً، لقد اجتهدت في الملحق الثالث: «**الحرب والمقدّس**» من أجل إيجاد حلّ لمسألة كُنت قد طرحتها في خاتمة الباب الرابع، وهي: ما الذي يُقابل العيد في المجتمعات الحديثة؟ حسبت أنها العطلة بادىء الأمر، ولكن سرعان ما اتّضح لي أن ميّزات العطلة لا تطابق ميّزات العيد، بل إنها تتنافى معها بشكل ملحوظ. ما يطابق

---

(2) *Histoire des religions*, tome CXX (Juillet - août 1939), pp. 45 - 87.

(3) *Fondo di Cultura Económica* (Mexico: [n. pb.], 1942), pp. 163 - 180

(4) Johan Huizinga, *Homos Ludens*, 1938.

(5) Emile Benveniste, «Le jeu comme structure,» *Deucalion*, no. 2 (1947), pp. 161 - 167.

العيد، بالأحرى، هو الحرب، وأنا لم أستعمل من أجل إثبات هذا التطابق في كتابي إلا اليسير مما اجتمع لديّ من وثائق بهذا الخصوص، لأن دواعي الدراسة أَمَلت عليّ أن أحصر اختياري بتلك التي تُظهر، بصورة أفضل، التماثل الوظيفي بين هاتين الذروتين الاجتماعيتين. بيد أنني أعتزم في الوقت المناسب تكريس عمل خاص يتناول بالدراسة تطوّر الحرب الحديثة ومشاعر الرعب والحماسة التي تُثيرها بشكل عام، على أمل أن أبيّن مفصّلاً إلى أي مدى توقظ الحرب وتستنهض لمصلحتها، بحكم دورها كظاهرة شاملة، معتقداتٍ ومواقف من الطبيعي أن نرى المجتمعات المعاصرة تتبنّاها تجاه المقدّس.

كذلك أضفت إلى فهرس المراجع الموجز في صفحات الكتاب الأخيرة أسماء عدد من المؤلّفات الصادرة بعد عام 1939، لما لها من إسهامات جليلة في معالجة ما ينطوي عليه هذا الكتاب من مسائل. لقد سرّ خاطري بما وجدت فيها من إثباتات قيّمة للطروحات التي أدافع عنها حول نظام المحظورات والمقايضات، أي حول تدبير المقدّس في المجتمعات «البدائية»، ولاسيما ما تعلّق منه بتحريم السفاح المزعوم، والذي لا يعدو أن يكون الوجه السلبي والثانوي للقاعدة التي تفرض التزاوج بين الجماعات المتكاملة.

على أن الكتاب حَظِيَ بإثباتات أخرى تفوق ما ذكرنا مباشرة ووضوحاً، منها ما يجري في كرنفالات أميركا اللاتينية، ولاسيما كرنفالات ريو دي جانيرو وفيرا كروز، حيث يختلط سكان المدينة بالوافدين إليها من الضواحي، فيهزجون ويرقصون ويقضون أسبوعاً كاملاً في حالة هرج ومرج شبه متواصِلَين. لقد خرجت من ذلك باستنتاج مؤداه أن وصفي العيدَ هو أبعد ما يكون عن التخيّل مادام

يوافق في خطوطه الكبرى وقائعَ لا تزال حيّةً وماثلةً للعيان، وإن تكن ضرورات المدنية المعاصرة توهم أنها في تقهقر وانحلال.

من هنا رأيتني أغامر من دون كبير تهوّر، متسلّحاً بعوامل التشجيع المختلفة هذه، بإصداري طبعة ثانية لهذا الكتاب الذي يتضمن شروحات أكثر مما يشتمل على تعديلات.

تشرين الثاني/ نوفمبر 1949

مقـــدّمـة
الطبعة الثالثة

إن تنضيد المقدّمات على هذا النحو لا يعني تحديداً لمراحل الكتاب الذي يجري التقديم له بقدر ما يعني التحقق من تنائيه عنّا واحتلاله موقعاً جديداً في أفق أكثر ثراءً أو، ببساطة، أكثر ازدحاماً. تاريخ هذا الكتاب يرقى إلى ما يناهز الخمس وعشرين سنة. إنه من بواكير كتاباتي، وإذا ما وقفت على مسافة منه وألقيت نظرة متجرّدة على ما أضفت إليه من ملاحق عام 1949، بدا لي أنه الجذر الأساسي لقسم كبير من مؤلفاتي. ولا عجب، فقد أنشأت هذا البحث تحت وطأة اهتمام شبه حصري بدراسة الانفعالات الغامضة والملحّة التي تُقلق قلب الإنسان وتبهره، بل تستعبده أحياناً، وليس أقلّها الشعور بالمقدّس. لم يُفلح الزمن يوماً في الحدّ لديّ من قوة هذا التوجّه، لكنه أكسبه تؤدة وتجرّداً، وهو ما كنت بعيداً عنه كل البعد يومذاك، حيث كنت أتوهّم أن في مقدوري تحويل معرفة مضطرمة إلى رافعة قديرة في مجالها الخاص. وما كنت، وأنا على هذه الحال، لأميّز إلا قليلاً، بين التعليم الذي أنا مزمع على تلقّيه في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (Ecole pratique des hautes études)، على يد كل من مارسيل موس (Marcel Mauss) وجورج

دوميزيل (Georges Dumézil)، وذاك الذي كنت أغامر مع جورج باتاي وميشال ليريس بإطلاقه من تلك القاعة الوضيعة في معهد علم الاجتماع (Collège de sociologie) الذي فرغنا من تأسيسه معاً.

إن أكثر من صفحة في الكتاب الحالي تجد تفسيرها في ذلك الأصل المزدوج، الذي يجمع ما بين ضرورة إعادة المقدّس إلى المجتمع فاعلاً، ملحاحاً، شديد الفتك، لا يقبل النزاع، والرغبة في إنتاج تفسير علمي، هادئ وصحيح، لما كنا نسميه، من باب السذاجة، طبعاً، الدوافع العميقة للحياة الجماعية. **مقدس فاعل** (sacré actif) قلت، لكن ما اعتمدناه ـ على الأقلّ في ما بيننا ـ آنذاك هو نعت **فعّال** (activiste)، للدلالة على أننا كنا نحلم بشيء يتعدّى الفعل البسيط. لست أدري بأيّ عدوى جنونية بل أيّ فوْعة وبائية، كنا نفكّر. من المؤكد أننا لم نكن نفهم نعت «**فعّال**» بالمعنى الخاص، المميّز الذي اتخذته هذه الكلمة منذ عهد قريب، وإنما كنا نحتكم إلى علم الكيمياء وذلك الطابع المفاجئ، النفّاث والقاهر، الذي يميّز بعض التفاعلات الكيميائية. كنا كمن ينتظر المعجزة، لذا بقيت هذه الطموحات الجوفاء حبراً على ورق، ويقيني أنها كانت ستدوم طويلاً، حتى ولو لم تقع الحرب. وما إشارتي إلى ذلك هنا إلا من باب الإيحاء بأن هذا النوع من الغلواء استطاع أكثر مما نتصوّر، في أغلب الأحيان، أن يوحي بأعمال تبدو لاحقاً من نوع آخر مختلف كل الاختلاف، أعمال أكثر اعتدالاً هي ثمرة جهد متجرّد، باختصار. وإني لأعتقد، على أي حال، أن قدر هذه التموّجات الخفيّة يكمن في إذكاء رغبة الاستزادة من المعرفة وتغذيتها باستمرار، ومن دونها تؤول هذه الرغبة، بعد أن تفقد توقّدها وجرأتها، إلى الانحلال في بحر من المعارف التي تنطبع بالآلية والضحالة.

لقد واظبت، من جهتي، طويلاً على هذا الاندفاع الذي ميّز انطلاقتي الأولى، بحيث مهّدت الدراسة المُضافة إلى كتابي هذا حول **اللعب والمقدّس**، عام 1949، لإصداري كتاباً آخر بعنوان **الألعاب والبشر**، عام 1958، تماماً كما قادت الأفكار المتصلة بها حول الحرب والمقدّس، أولاً، إلى الأبحاث التي تتركّز على «نشوة الحرب»، وقد صدرت في **أربعة أبحاث سوسيولوجية معاصرة** عام 1951، ثمّ إلى كتاب أكثر اسهاباً استعاد هذه الأبحاث وكمّلها وجمعها كلها تحت عنوان **بيلوني أو المنزلَق إلى الحرب**(1).

أنتقل الآن إلى مضمون الكتاب وما يبسطه من طروحات يبدو أنها ازدهرت بمعزل عنه أكثر الأحيان: إن مسألة **ازدواج المقدّس** التي كان مسلّماً بها على نطاق واسع جدّاً عند صدور الكتاب لم تلقَ أي معارضة، أما نظرية **العيد ومقدّس الانتهاك** فيبدو أنها، على الرغم من القالب البالغ المنهجية الذي سكبتُها فيه ـ إن لم يكن بسببه هو بالذات ـ قد شكلت فكرةً رئيسةً لتحاليل أكثر واقعية لا ننكر مساهمتها في تثبيت هذه النظرية والتعبير عن دقائقها ولونيّاتها، لحسن الحظ.

أخيراً، إن تطوّر الأبحاث حول الطوطمية أو ضدها قد رفع إلى مرتبة الصدارة النظام التصنيفي الظاهر في فصل «تنظيم العالم»، فليس من الوارد، بالتالي، أن أندم على اشتقاقي منه مجموع القواعد والأصول التي تشكّل مقدّس الاحترام، وفي موازاتها، سلسلة المحظورات الكبرى، وأبرزها المسمّى محظور السفاح، حتى وإن لم يكن الوحيد الذي استدرّ الأقلام. إنه لمن دواعي سروري حقّاً أن

(1) Roger Caillois, *Bellone ou la pente de la guerre* (Bruxelles: La renaissance du livre, [cop. 1963]).

أكون قد أعدت وضع هذا المحظور في إطاره الصحيح وركّزت منذ ذلك الحين على الطابع الإيجابي الملزِم والواضح والمغلق لكل أنواع التسليفات الغذائية والجنسية والثقافية... إلخ. والواقع أن هذه الخدمات التي تقضي الضرورة المتبادلة ببذلها وتلقّيها من كل صوب، تبدو، على صعيد الآلية الاجتماعية، نتيجةً لازمةً لتوزّع كائنات العالم وأشيائه كلها على قطاعات متكاملة، بالرغم من تنافرها الظاهر، ومقسّمة إلى أجزاء. هذه العناوين المتماسكة والمنظِّمة، إذاً، تغطّي العالمين المرئي واللامرئي (أي الواقع والخيال)، وتضبط مجمل ما تتضمّنه من عناصر واقعية أو متخيَّلة وفقاً لنظام معقّد من التبادلات. إن خصب وجهات النظر هذه، التي ليست من ابتكاري، على الإطلاق، لا يحتاج اليوم إلى أي برهان.

لا أنكر، بالمقابل، أن أسفي يتعاظم يوماً بعد يوم على تسرّعي الجاني في الاستنتاج، لكنني متيقّن من أن هذه الصفحات البالغة الجرأة لن يسعها، في أبسط الأحوال، إلا أن تحمل القارئ على أجنحة الحلم، أو أن تشكل نقطة انطلاق لتفكيره، والأرجح أنها ستؤلّبه ضد كبرياء تَحسِم بخفّة أخطر المسائل. ما يطيّب خاطري، بشكل أو بآخر، هو تذكّري بحثاً لأحد الفلاسفة حول خصب اللاوافي (la fécondité de l'insuffisant). وفي ذلك إقرار مني صريح بقصوري ولزومي حدّاً يُعجِزني تخطّيه.

شباط/ فبراير 1963

توطئة

الحقيقة أن الصفة الوحيدة التي يصحّ إثباتها للمقدس بشكل عامّ متضمنة في تعريف هذه اللفظة بالذات، ألا وهي تعارضه مع الدنيوي. لكننا ما إن نصرّ على توضيح طبيعة هذا التعارض وصِيَغه حتى نصطدم بأخطر العقبات، إذ ليس بين التعابير واحد، مهما بلغ من البساطة، قابل للتطبيق على تعقّد الواقعات المتاهيّ، فإذا ثبتت صحته من منظور معيّن، ناقضته بشكل فاضح مجموعة حقائق تنتظم تبعاً لمنظور آخر. أفينبغي البدء، إذاً، باستعراض حشود الدراسات الأحادية حول العلاقات بين المقدّس والدنيوي في كل مجتمع؟ مثل هذا العمل مرشّح إلى التواصل مدى الحياة في حال اشتمل البحث على عددٍ وافٍ من الحالات الخاصة، أما في حال النقص الفادح فإنه يغدو مهدداً بالإيغال في تعميمات بالغة الخطورة. لذا رأيت أن أقصر مساعيّ على وصف **أنماط مميّزة من العلاقات**، وهو خيار تغلب فيه دواعي الصدقَ على اعتبارات الحذر، ما يجعل الجانب التخطيطي المبسّط (côté schématique) من الكتاب بارزاً إلى أقصى الحدود. لقد كنت طموحاً بحكم الضرورة، فلمّا تحققت من عجزي عن الخوض في دراسة مورفولوجيا المقدّس، والتي يستحيل احتواؤها، لم أرَ بُدّاً من العمل على وضع قواعدها العامة.

ينبغي الاحتراز الآن من الجانب الخدّاع والفجّ لمثل هذه العملية، بإعلاني ذلك بعيداً عن كل موارَبة. ما قدّمت من شروحات يرتكز على واقعات محدّدة ومنتقاة من بين أكثر الواقعات ثباتاً وتميّزاً، ولكن، إذا تم إخراج هذه الواقعات من سياقها الذي تشكّل جزءاً لا يتجزّأ منه، أو بالأحرى، من مجموع المعتقدات والتصرّفات التي تمنحها معناها، فستفقد القسم الأوفر من دلالتها الواقعية وتغدو مجرّد أوهام. كذلك الاستنتاجات لا تصحّ إلا في متوسّط الواقعات الذي لا يطابق أيّاً من الواقعات الجزئية تمام المطابقة. إنها تشكّل، إلى حدّ ما، نصوص قواعد يستحيل تطبيقها بالكامل، قواعد لا تشتمل، إن جاز القول، إلا على استثناءات. مثال ذلك النظرية التي وضعت خطوطها العريضة حول العيد في المطلق، والتي، لما كان كل عيد يؤدّي وظيفة محدّدة في بيئة محدّدة، لا تقدّم تفسيراً كاملاً لأي عيد. ومع ذلك، لا أعتقد أنها نظرية غير صالحة للاستعمال، لأنها، وإن لم توافِنا بما تنطوي عليه المتغيّرات من دلالات، تحاول، على الأقل، الخروج من هذه المتغيّرات بحقيقة ثابتة. لم أصِف قط الأقفال ولا المفاتيح التي تلائم كلاًّ منها تمام الملاءمة، وما قدمته لا يعدو أن يكون مفاتيح عامة. وهو أمر لا يخلو من سلبيّات ولا يُعفي إطلاقاً ـ وهذا أمر بدهي من اللجوء إلى المفتاح المناسب، عند الاقتضاء، أي إلى تفحّص المسألة بذاتها ومن أجل ذاتها.

لقد وضع رودولف أوتّو (Rudolf Otto) مؤلَّفاً حظيَ بواسع انتشار يتناول الناحية «الذاتية» لدى الفاعل (sujet)، أعني أنه يعالج الشعور بالمقدّس. ولما كان قد قام فيه بتحليل المقدّس من وجهة نظر نفسانية، بما يشبه الاستبطان الذي يكاد يقتصر على الأشكال المستفادة من الديانات الشمولية الكبرى، فقد أجَزت لنفسي العدول

عن التصدّي مباشرة لهذا الجانب من المسألة، من دون أن أرى غضاضة في العودة إليه كلما بدت لي هذه العودة مفيدة. في ما عدا ذلك، لقد تتبعت أعمال معهد علم الاجتماع الفرنسي، عن كثب، وآمل ألا أكون قد شوّهت كثيراً هذه الأعمال لدى محاولتي تنظيم نتائجها. وسيرى القارئ تباعاً إلى أي مدى أنا مدين في كتابي هذا للأبحاث والمؤلّفات التي كانت في أساس شهرة دوركهايم (Durkheim) وهوبير (Hubert) وهرتز (Hertz)، وأيضاً للأعمال التي يثابر كل من موس وغرانيه (Granet) ودوميزيل (Dumézil) على إنجازها بنجاح. لم يكن هناك من يفوق مارسيل موس أهليّة لوضع كتاب عن المقدّس، وما من يشك في أن مثل هذا الكتاب لو وُضع لَظل يُعتبر زمناً طويلاً مرجعاً في المقدّس، إذ ليس في مقدور أحد أن ينوب عن كاتبه في هذه المهمّة دونما خطر ولا إرباك. لكن ما ينفحني ببعض الطمأنينة هو أن عملي لم يُفِد من الأعمال التي نشرها مارسيل موس وحسب، بل من تعليمه الشفهي، أيضاً، ولاسيما إرشاداته الموجزة، المفاجئة والمُبرمة، تلك التي تخوّله في سياق محادثة بسيطة أن يُخصب جهود أولئك الذين يسألونه مشورة. وعلى سبيل التخصيص، إذا كان مفهوم **نظام الأشياء** (ordo rerum) قد احتلّ مكانةً بارزةً في هذا الكتاب، فإن الفضل في ذلك عائد إلى مارسيل موس حصراً. أما السيد جورج دوميزيل فإني عاجز عن تقدير مدى ما أدين به إليه، ومهما بالغت في التقدير فلن أكون إلا مقصّراً عن إيفائه حقه. لقد كان لي نِعمَ المرشِد والدليل بتعهّده خطواتي الأولى في تاريخ الديانات، كما كان لي أيضاً نِعمَ الصديق بإسدائه إليّ من النصائح والتوجيهات ما أسهم في إنجاز هذا الكتاب أيّما إسهام. أخيراً، لا يسعني إلا أن أعبّر عن امتناني لجورج باتاي الذي أحسب أنه قد نشأ بيننا حول هذه المسألة من التناضح الفكري ما يحيل عليّ، بعد ما دار بيننا من نقاشات مطوّلة، أن أفصل، من

جهتي، بوضوح يقيني بين ما يعود لي وما يعود له، في هذا العمل الذي نتابعه سوية.

ولمّا كنت قد رأيت أن مسألة المقدّس تطول ناحيةً عميقةً وجوهريةً في الإنسان فإنني لم أشعر بضرورة تجنّب طرح المسألة على الصعيد الميتافيزيقي. لقد تخطيت الحدود التي تسمح بها المعرفة الوضعية، من دون شك، لكن هذا المؤلَّف ربما بدا لبعضهم مجتزأ من دون هذا التجاوز الجسور ـ وأعترف بأنني أشاطرهم الشعور نفسه ـ غير أنني أرجو، في الوقت نفسه، ألاّ يتشدد آخرون في محاسبتي على ما سيعدّونه، بحق، انحرافاً [عن مبادئ المعرفة الوضعية] بل أن يكتفوا بتجاهله، ففي نظري أن الصفحات العشر الأخيرة من أي كتاب لا يسعها أن تُبطل ما سبقها من صفحات، لاسيما عندما تكون هذه الصفحات منزّهةً عن كل قصد خفيّ ومحكومةً بهاجس الموضوعية الذي يفرض استقلاليةً تامّةً عن نتائج لا يوجبها إلا منطق الأشياء.

آذار/ مارس 1939

I

العلاقات العامة بين المقدّس والدنيوي

إن أي تصوّر ديني للعالم يفترض التمييز بين المقدّس (sacré) والدنيوي (profane)، على قاعدة التعارض القائم بين عالم يتفرّغ فيه المؤمن لأعماله بحُريّة ويمارس نشاطاً لا تأثير له على خلاصه الأبدي، ومجال يتعاوره فيه الخوف والأمل فيصيبانه بالشلل، حيناً بعد حين، ويجعلانه كالسائر على شفير الهاوية مهدداً بالهلاك لدى أقلّ انحراف. مثل هذا التمييز، وإن كان لا يكفي لتحديد الظاهرة الدينية، يُشكّل المِحكّ الذي يتيح التعرّف إليها على أكثر ما يكون التعرّف يقيناً ووضوحاً. واللافت، في الواقع، أن التعريف الذي نقترحه للدين، أيّاً كان نوعه، يشتمل - ما لم يقتصر- على هذا التعارض بين المقدّس والدنيوي. ولا مندوحة لأيّ امرىء من الإقرار، عاجلاً أم آجلاً، إما عبر متوسّطات منطقية (intermédiaires logiques) أو بطريقة الاستنتاج المباشر، بأن الإنسان المتديّن هو من يعتقد قبل كل شيء بوجود وسَطين متكاملين: واحد يستطيع الإنسان أن يتحرّك فيه بعيداً عن كل قلق ورعدة، ولكن، من دون أن يورّط نشاطَه هذا غيرَ شخصه السطحي، وآخر يضبط فيه كلَّ ميل من ميوله ويحتويه ويوجهه شعورٌ

حميم بالتبعية، حتى ليُلفي نفسه متورّطاً فيه بلا تحفّظ. كلا هذين العالمين: المقدّس والدنيوي، يتحدّد بالآخر، حتى ليستحيل بمعزل عن هذه المقارنة إعطاء تعريف دقيق لأي منهما. إنهما يتلاغيان ويتفارضان، وعبثاً نحاول أن نزيّف القول في تعارضهما هذا الذي يظهر كمُعطىً حقيقي وبدهي للوجدان. من الممكن، بالطبع، أن نشرح هذا المعطى ونفكّكه إلى عناصره ونكوّن نظرية من هذه العناصر، ولكن، لن يكون في مقدور الكلام النظري أن يحدّد الصفة الخاصة بهذا المُعطى إلا بنسبة قدرته على تحديد صفة ملازمة لإحساس ما(*). وعليه، يبدو المقدّس إحدى مقولات الإحساس (sensibilité)، بل هو، في الحقيقة، المقولة التي يُبنى عليها السلوك الديني، تلك التي تمنحه خاصته النوعية وتفرض على المؤمن شعوراً مميّزاً بالاحترام يحصّن إيمانه ضد روح النقد، كما تجعله بمنأى عن الجدل العقيم، بوضعها إياه خارج نطاق العقل وما وراءه.

«إنه الفكرة الأم التي يتمحور حولها الدين، على حد قول هنري هوبير، فالأساطير والمعتقدات تحلّل مضمونَه على طريقتها، والطقوس تستخدم خصائصه، والكهنة يجسدونه والمعابد والأماكن المقدّسة والصروح الدينية توطّده وتجذّره في الأرض، ومنه تنشأ الأخلاقية الدينية. الدين هو تدبير المقدّس». لا نجد قولاً يبيّن بهذا القدر من الوضوح إلى أي مدىً يبث اختبار المقدّس الحياة في مختلف مظاهر الحياة الدينية. لقد بدت هذه الأخيرة تمثّل مجموع العلاقات القائمة بين الإنسان والمقدّس، تلك التي تشرحها وتصونها المعتقدات، في حين تشكل الطقوس ضماناً عملياً لها.

(*) يلمّح روجيه كايوا هنا إلى ما ورد في كتاب: هنري برغسون، **بحث في المعطيات المباشرة للوعي**، ترجمة الحسين الزاوي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009).

ميّزات المقدّس الرئيسة

يشكل المقدّس خاصّةً ثابتةً أو عابرةً لبعض الأشياء (أدوات العبادة)، أو الكائنات، (الملِك والكاهن)، أوالأمكنة (المعبد والكنيسة والمزار)، أو الأزمنة (يوم الأحد، عيد الفصح، عيد الميلاد... إلخ). ليس هناك ما لا يصلح لأن يكون مقرّاً للمقدس، الذي يخلع عليه سحراً لا يضاهى في نظر الفرد والجماعة، ولا هناك ما يتعذّر نزعه منه. ليس المقدّس صفة تملكها الأشياء في حد ذاتها، بل هو عطية سريّة، متى فاضت على الأشياء أو الكائنات أسبغت عليها تلك الصفة. وقد مثّل رجل هندي من داكوتا هذه الحقيقة للسيدة فلتشر (Fletcher) بقوله: «كما إن الطائر المحلّق في الأجواء يتوقّف ليبني عشّه، والإنسان السائر يتوقّف حيث يطيب له التوقف، كذلك الألوهة جعلت من الشمس مكاناً تتوقف فيه، ومن الأشجار والحيوانات أماكن أخرى. ونحن إنما نتضرّع إلى هذه كلها لأن بلوغنا مكان توقّف المقدّس يخوّلنا أن نستمدّ منه العون والبركة».

قد لا يطرأ على الكائن أو الشيء المكرّس(*) (consacré) أي تبدّل في الظاهر. لكن ذلك لا يعني أنه لم يتحوّل كلّياً، فمنذ لحظة تكرّسه، تتبدّل طريقة التصرّف تجاهه تبدّلاً يظهر في استحالة التعامل معه بِحُرية، لما يبعثه في النفس من مشاعر الرهبة والإجلال. إنه يبرز «كمحظور» محفوف بالمخاطر، فكل من تجاسر على لمسه حلّ به عقاب تلقائي وفوْري، تماماً كما يحرق اللهب اليد التي تمتدّ إليه. إن المقدّس يكاد يكون، على الدوام، «ما لا يستطيع المرء أن يقرُبه ويبقى على قيد الحياة».

وعليه، يفترض بالدنيوي، لمصلحته هو بالذات، أن يحترز من

(*) المخصّص للمقدّس.

الدخول مع المقدّس في أُلفة تهدد بأن تجرّ عليه الوبال، لاسيّما وأن عدوى المقدّس تَنقضُّ انقضاض الصاعقة ولا تقلّ عنها فتكاً وهولاً، وأن في المرء - أو الشيء - المكرّس قوةً متوثّبةً أبداً إلى الاندياح خارجاً على غرار سائل، أو الاندلاع في كل اتجاه نظير شحنات من الكهرباء. لذا، أيضاً، يتعيّن حماية المقدّس من كل اعتداء دنيوي، إذ إن من شأن هذا الاعتداء أن يُفسد كينونة المقدّس ويُفقده ميزته النوعيّة ويُجرّده دفعة واحدة من قدرته العاتية والخاطفة. من هنا الحرص على إقصاء كل ما له علاقة بالدنيوي عن المكان المكرّس، فلا يحق إلا للكاهن وحده الدخول إلى قدس الأقداس. ذلك يفسّر، أيضاً، كون المكان الذي توضع فيه الأواني المقدّسة أو **الشورِنغا** (churingas)، في أستراليا، غير معروف من قِبَل الجميع، أي إن العلمانيين، غير المطلّعين على أسرار العبادة والذين تشكّل، بالنسبة إليهم، هذه الأواني أدوات أساسية، لا يعرفون موضع هذا المخبَأ بالتحديد، بل على وجه التقريب، فإذا ما دعتهم الضرورة إلى ارتياد تلك الناحية، أرغموا أنفسهم على القيام بدورة كبيرة كي لا ينكشف لهم المخبأ صِدفةً. كذلك بالنسبة إلى الماوريين(*) (Maoris)، الذين كانوا، إذا دخلت إحدى النساء إلى مكان يجري فيه تصنيع أحد الزوارق المقدّسة، يستقرّ في خَلَدهم أنه لن يقوى على خوض الغمار، ويسقط لديهم كل اعتبار لصفات الجودة التي يعتزمون توفيرها للمركب. إن حضور كائن دنيوي واحد كافٍ لطرد البركة الإلهية، فإذا مرّت امرأة بأحد الأماكن المقدّسة زالت قدسيته في الحال.

لا جَرَم في أن الدنيوي يخلو، بالنظر إلى المقدّس، إلا من صفات سلبية تُظهره إزاءه في مثل درجة الشحّ والهزال وضآلة الوجود

(*) مملكة قديمة من ممالك بلاد الهند (322 قبل الميلاد - 185 قبل الميلاد)، اشتهرت بمقاومة المدّ اليوناني وصدّه.

التي نتمثّل عليها العدم إزاء الكينونة. بيد أنه، بحسب تعبير موفّق لهرتز، **عدم فاعل** يغضّ من ملء الوجود، الذي يظهره عدماً، ويشينه ويدمّره. لابدّ، إذاً، من حواجز عازلة تفصل تماماً بين المقدّس والدنيوي، لأن أي اتصال بينهما يعود على كليهما بالشؤم. وقد كتب دوركهايم في هذا الصدد يقول: «يستحيل على هذين النوعين أن يتقاربا ويحتفظَ كل منهما بطبيعته الخاصة»، وإن يكن كلاهما ضرورياً لتطوّر الحياة: فأحدهما بصفته الوسَط الذي تنمو فيه الحياة، وآخر بصفته الينبوعَ، أو المصدر، الذي لا يَني يخلق هذه الحياة ويصونها ويجدّدها باستمرار.

المقدّس، مصدر كل فاعلية

إن يكن ثمة شيء يرجو منه المؤمن كل عون وتوفيق فهو المقدّس. إن الاحترام الذي يكنّه له هو مزيج من الرعب والثقة، بدليل أنه يعزو ما يتهدده من كوارث يسقط هو ضحيتها وما يحققه أو يطمح إليه من ازدهار إلى عمل بعض المبادىء والقوى التي يبذل مستطاعه من أجل ترويضها أو كبح جماحها. قلّما تهمّ الطريقة التي يتصوّر بها المؤمن المصدر الأسمى للسرّاء والضرّاء، سواء كان إله الديانات التوحيدية الشامل والكليّ القدرة، أو الآلهة المولَجة حماية المدن، أو أرواح الموتى، أو القوة المنتشرة والمبهمة، التي تقدّر لكل شيء أن يكون متفوّقاً في مجال وظيفته، بجعلها الزورق سريعاً، والسلاح فتّاكاً، والطعام مغذياً. إن الدين، مهما بلغ، في تصوّرنا، من التطوّر أو البداءة يتضمن إقراراً بتلك القوّة التي يتعيّن على الإنسان التعامل معها، فكل ما يخيّل إلى هذا الأخير أنه إناء لها، يكتسب في عينيه صفات الرهبة والعزّة والقدسية، وكل ما يفتقر إليها يبدو له مجرّداً ـ طبعاً ـ من الأذية، ولكن، أيضاً، عديم القدرة والجاذبية. لا يسعنا إلا أن نحتقر الدنيوي، أما المقدّس فيتمتّع بقدرة

جذب سحرية. قمة الإغراء هو، وأقصى درجات الخطر؛ مرغوبٌ يستحث الراغب على الجرأة والإقدام، ومرهوبٌ يهيب بمن يحاذيه إلى الرويّة والحذر.

يُستفاد مما تقدّم أن المقدّس في صورته الأوليّة البسيطة، يشكّل طاقةً خطِرةً، خفيّةً على الفهم، عصيّةً على الترويض، شديدة الفاعلية. لذا كانت المشكلة التي تواجه من قرّر اللجوء إليه تكمن في استمالة هذه الطاقة واستخدامها لمصلحته مع اتّقاء الأخطار الملازمة باستعمال قوة يصعب إحكام السيطرة عليها إلى هذا الحدّ، علماً أنه، بقدر ما يكون الهدف الذي يسعى إليه الطالب عظيماً، تتضاعف ضرورة تدخّلها ويصبح استخدامها محفوفاً بالمخاطر. إنها قوّة لا تقبل التدجين ولا التحلّل ولا التجزئة، قوة كاملة لا تجوز فيها القسمة، حيثما وُجدت: إن ألوهة المسيح حاضرة بالكامل في كل كسرة من كِسَر الخبز المقدّس، وكذلك الذخيرة المقدّسة، لا يقل مفعول أصغر جزء منها عن مفعول الذخيرة كاملة. فلْيحذَر العلماني من التطلُّع إلى امتلاك هذه القوّة من دون أخذ الحيطة: إن الكافر إذا مدّ يده إلى بيت القربان رآها تيبس للتوّ وتتناثر هباءً، لأن المتعضّي غير المؤهّل يعجز عن احتمال الطاقة المنتقلة إليه، لا بل إن جسد المدنِّس كله يتورّم، ومفاصله تتصلّب وتلتوي وتتهشّم، ولحمه يتهرّأ، ولا يطول وقت حتى يقضي من فرط التشنّج والوهن. من هنا الحرص على عدم لمس شخص الزعيم، في حال اعتباره مقدساً، بحيث يُصار ـ كما سنرى ـ إلى إحراق ملابسه وإتلاف أواني المائدة التي جلس إليها وطمرِ بقايا الأطعمة التي تناولها. كذلك الخوذة أو العمامة التي تقع عن رأس زعيم الكاناك(*) (canaque) لا يجسر أحد على التقاطها ـ باستثناء أولاده الذين يشاطرونه هذه القداسة ـ مخافة أن يحلّ به الموت أو يُدركه المرض.

(*) الكاناك هم السكان الأصليون لكاليدونيا الجديدة.

إن قابلية المقدّس للتفشّي، من جهة، تقوده إلى الانصباب الفوريّ على الدنيوي حتى ليهدّد بتدميره وسفح ذاته بلا جدوى. كما إن حاجة الدنيوي إلى المقدّس، من جهة أخرى، تحدوه أبداً إلى الاستيلاء عليه، حتى ليُنذِر بتجريده من قدسيته والانحلال هو نفسه في العدم. من هنا ضرورة تنظيم علاقاتهما المتبادلة بمنتهى الدقة والصرامة. تلك هي تحديداً وظيفة الطقوس، التي نميّز فيها بين نوعين: أحدهما إيجابي يتولّى مهمة تحويل طبيعة كل من الدنيوي والمقدّس، بحسب حاجات كل مجتمع، والثاني سلبي يهدف إلى إبقاء كل منهما ضمن نطاق كينونته الخاصة مخافة أن ينشأ بينهما احتكاك غير مناسب يؤول بهما إلى التلاغي. تتضمن [الفئة] الأولى طقوسَ التقديس، التي تُدخل كائناً أو شيئاً ما إلى العالم المقدّس، وطقوس إبطال التقديس (désacralisation) أو التكفير(*) (expiation) التي تُعيد، بالعكس، شخصاً، أو شيئاً، طاهراً أو نجساً إلى العالم الدنيوي. هذه الطقوس تؤَمن وتنظّم حركة الذهاب والإياب الضرورية بين العالَمين. أما [الفئة الثانية] فإنها، وإن تكن لا تَقِل عن سابقتها ضرورةً، تشتمل، بعكسها، على التحريمات (prohibitions) التي تنصُب بين العالمين المذكورين حاجزاً عازلاً يقيهما شرّ الكارثة المحتملة. هذه التحريمات هي التي ندلّ عليها عادة باللفظة البولينيزية (tabou). وقد أورد دوركهايم ما يلي: «نطلق هذه التسمية على مجموع النواهي الطقسية (interdictions rituelles) التي تعمل على تدارك الخطر الناشىء عن مفاعيل العدوى السحرية بمنعها كل احتكاك بين شيء ـ أو صنف معيّن من الأشياء ـ يُفترض أن يقيم فيه

(*) المقصود بالتكفير هنا هو التعويض عن الخطأ.

مبدأ خارق للطبيعة، وأشياء ـ أو أصناف ـ أخرى تخلو من هذه الصفة، وإن كان لها مثلها فليس بالدرجة نفسها». يطالعنا المحرّم (tabou) بصورة نهي مطلق قوامه المنع السلبي وليس الأمر الموجب، أبداً، ولئن كان لا يجد تبريره في أي اعتبار أخلاقي، فإن خرقه غير جائز، لا لشيء إلاّ لأنه هو الشريعة التي ترسم حدود المسموح وغير المسموح بشكل قاطع. أما الغاية منه فهي صون سلامة العالم المنظّم، وفي الوقت نفسه، عافية الكائن الذي يتقيّد به، من الناحيتين الجسدية والخلقية. إنه يمنع موت هذا الكائن، وعودة العالم إلى الحالة الفوضوية والسياليّة (fluidique)، حالة اللاشكل واللاإستقرار التي كان عليها قبل أن تمنحه الآلهة الخالقة، أو الأبطال الأقدمون، التناسق والاعتدال، والثبات والانتظام. في الأزمنة الأولى، حيث كل شيء مُباح، لم يكن هنالك محظورات، فلما أنشأ الأسلاف هذه المحظورات، أرسَوا، بالفعل عينه، تناسق الكون وحُسن سيره، وحدّدوا العلاقات، بشكل نهائيّ، بين الكائنات والأشياء، من جهة، وبين البشر والآلهة، من جهة ثانية، كما رسموا، بتعيينهم حدود المسموح والممنوع، مجالَي الدنيوي والمقدّس.

إن اللفظة النقيض للفظة (tabou) [محرّم]، في اللغة البولينيزية، هي لفظة **نوا** (noa)، ومعناها: «**حرّ**». و«الحرّ» هو ما كان **محلّلاً** فعلُه دونما إخلال بنظام العالم واستدرار للمصائب والويلات، أي ما لا يؤدّي إلى عاقبة وخيمة يستحيل علاجها. أما **المحرّم** فهو الفعل الذي يستحيل القيام به من دون المسّ بذلك النظام الشامل الذي هو، في الآن ذاته، نظام الطبيعة والمجتمع، لأن من شأن أي مخالفة أن تشوّش النظام بأكمله، بحيث تُجدب الأرض وتُضرَب المواشي بالعقم وتنحرف الكواكب عن مسارها المعهود وتفتك بالبلاد الأوبئة

ويعمّ الفناء. إن الجاني لا يعرّض شخصه للخطر منفرداً، بل إن البلبلة التي يُدخلها إلى العالم تتفشّى في مثل سرعة بقعة الزيت وتغزو الأماكن المجاورة، وإذا لم يحصل، بالتوازي مع هذا التوسّع، تضاؤل في حدة الأذى، أو لم يُصَر إلى اتخاذ إجراءات مدروسة ووضعها في الحال موضع التنفيذ، من أجل معالجته أو تطويقه، فإن غزوه التدريجي سيعطّل نظام الكون بأسره.

يتبيّن لنا في ختام هذا العرْض التمهيدي الوجيز أن مجال الدنيوي هو مجال **الشائع والمألوف**، مجال التصرّفات التي لا توجِب أي احتياط، بل تبقى ضمن الهامش المتروك للإنسان كي يمارس فيه نشاطه بحرّية، هامش ضيّق أكثر الأحيان. وبالعكس، يبدو عالم المقدّس عالم الخطر أوالممنوع، إذ ليس يَسَع الفرد الاقتراب منه من دون أن يستفزّ قوىً لا سلطان له عليها، قوىً يشعر أنه عاجز عن مقاومتها، لكن كل طموح لا يحظى بمؤازرتها محكوم عليه بالإخفاق، لأنها مصدر كل جبروت وكل نجاح وحظوة. على أن ما يجدر بنا التوجّس منه لدى التماس هذه الأمور هو أن نكون أولى ضحاياها.

نظام العالم

إن وضعية المقدّس الملتبسة هذه تحدد طريقة مقاربة الإنسان له، جوهريّاً، بمعنى أنها الأساس الذي يجب أن ترتكز عليه دراسة المقدّس من وجهة نظر ذاتية. ولكن ينبغي البحث، عدا ذلك، عما يؤدّي موضوعياً إلى فرض قيود يعتبر الفرد نفسه ملزماً بمراعاتها. لقد رأينا أن الغرض من هذه النواهي والتحريمات هو حفظ النظام الكوني، والواقع أن الكلمة التي تفيد الخرق والانتهاك غالباً ما تكون نفياً لكلمة أخرى تفيد الشريعة الكونية، مما يظهر العلاقة الوثيقة بين المفهومين. إن كلمة فاس (fas) اللاتينية التي تفيد ما تأمر به الشريعة الإلهية تقابلها لفظة **نيفاس** (nefas) التي تشمل كل ما تنهى

عنه هذه الشريعة، أي كلَّ ما يشكّل انتهاكاً لها ويُخلّ بتناسق العالم. كذلك كلمة **ثيميس** (thémis) اليونانية ـ وهي كسابقتها تؤكد تناسق الكون ـ لا تعبّر عن المفهوم الأخلاقي للعدالة بقدر ما تفيد معنى الانتظام الضروري لحسن سير الكون، والذي لا يعدو توزيعه العادل أن يكون وجهاً من وجوه هذا السير وإحدى نتائجه. لكن المحرّمات (tabous) متضمنة في التعبير اليوناني (ou thémis) [غير مسموح]، وهو لا يشير سوى إلى عدم تطابق العمل المحرّم مع التعاليم المقدّسة التي تضبط العالم في النظام والثبات.

كذلك نجد في مقابل كلمة (rta) الهندو ـ إيرانية كلمة (an - rta) التي تدلّ على كل ما يخالف النظام العام: عندما تدعو **يامي** (Yamî) أخاها التوأم إلى ممارسة السفاح معها، يرفض هذا الأخير لائذاً بالعُرف والتقليد: «كيف نفعل اليوم ما لم نفعله قط؟ أي بتعبير آخر: كيف نمارس (an-rta) [ما هو ممنوع]» ونحن نتكلّم (rta) [ما هو مسموح]؟ حتى الآلهة يجب أن تمتنع عن انتهاك مقرّرات الشرعية الكونية. عندما تحوَّل **إندرا** (Indra) إلى مذنب بارتكابه جريمة قتل، وإن ضروريّة، أودت بحياة **فرترا** (Vrtra) الذي كانت له صفة البراهمان، جرّدته هذه المخالفة، التي يحمل وزرها، من قدرته الإلهيّة، فلم يبقَ له إلا الهرب إلى أقاصي الأرض والاختباء في جوف قصبة، فيما الكون فريسة للكوارث والنكبات. وذلك أن «الطريق يكون سهلاً وخالياً من الأشواك لمن يتّبع **الرتا** (rta)»، في حين أن من يبتعد عن الطريق المرسوم والقاعدة الأولية يتسبّب في ويلات لا تُحصى وعواقب بعيدة المدى. تلك هي حال كسركسيس (Xerxès) الذي نصب سفنه العائمة جسراً على البوسفور ومضى يصارع الأمواج، فتسبّب في هزيمة جيشه وقاده إلى الكارثة. كذلك في الصين حيث الاعتقاد السائد هو أن تجاوز الملك أو زوجته حقوقهما يؤدّي إلى انكساف الشمس أو انخساف القمر.

مردّ ما ذكرنا إلى كون النظام الطبيعي يُكمّل النظام الاجتماعي ويعكسه. إنهما مترابطان، وما يُخلّ بأحدهما يصيب الآخر أيضاً بالخلل، فجريمة المسّ بالجلالة تعادل أي عمل يخالف سير الطبيعة، ولا تقلّ عنه إخلالاً بحسن سير الكون. وكذلك كل اختلاط هو عملية خطرة ترمي إلى زرع الفوضى وإثارة البلبلة، وتهدد، تحديداً، باختلاط صفات يتعيّن إبقاؤها منفصلة إن كان يُراد لها الاحتفاظ بفضائلها المميِّزة. لذا كان معظم المحظورات المعمول بها في المجتمعات المسمّاة بدائية من نوع محظورات الاختلاط، إذا ما سلّمنا بأن الاحتكاك المباشر أو غير المباشر وكذلك الحضور المتزامن في المكان المغلق نفسه يشكّلان كلاهما وجهين من وجوه الاختلاط. هذه الاختلاطات تبعث على الخشية حين تميل، مثلاً، بحكم الطبيعة أو بفعل العدوى، إلى التقريب بين أشياء تبدو مختصّة بأحد الجنسين، من أي وجه كان. من ذلك أنه لا يجوز أبداً أن توضع عدّة العمل الخاصة بالرجل في محاذاة تلك التي للمرأة، ولا أن تُخبّأ الغلال التي يجمعانها، على التوالي، في المكان عينه. ما يبعث على الخشية، أيضاً، هو اختلاط أشياء تعود إلى فصول مختلفة، كما هي الحال لدى شعوب الأسكيمو، حيث لا يجوز أن تلامس جلود الفظّ، [أو فيل البحر]، وهو حيوان شتوي، جلود الرنّة [الأيّل]، وهو حيوان صيفي، ولا أن يختلط لحم أحدهما بلحم الآخر، حتى في بطون مستهلكيه. وثمة تنويعات لا تُحصى بهذا الشأن، فأيّ تعارض طبيعي، على غرار ذاك الملاحظ بين الأجناس والفصول، يمكن أن تنشأ منه قواعد تصون المبادئ التي يُظهر تناقضَها التعارضُ المذكور. كذلك التعارضات الاجتماعية المنشأ، شأن تلك القائمة بين مختلف العشائر التي تتألّف منها القبيلة، تفرض، هي الأخرى، محظورات تمنع كل تداخل

مشؤوم بين الخصائص، فالقبائل الأسترالية، مثلاً، تنقسم إلى عِمارتين(*) (phratries): والمنصّة التي يُسجّى عليها الميت يجب أن تكون مصنوعة حصراً من أنواع الخشب التي تخصّ العِمارة التي ينتمي إليها. وبالعكس، فإن اصطياد حيوان تابع لعِمارة معيّنة، يُوجب استخدام سلاح مصنوع من الخشب الذي يخصّ العِمارة الأخرى. ذلك أن الفكر الديني لا ينظر إلى الاختلاط نظرته إلى عملية كيميائية معلومة النتائج سلفاً، بل إن هذا الاختلاط يطول ماهية الأجساد بالذات، فيشوّشها ويفسدها ويدخل عليها وصمة الرِّجس، أي بؤرة نتن قابلة للعدوى، يتعيّن عزلها إن لم يكن تدميرها والإجهاز عليها، بأسرع وقت.

إن صفات الأشياء مُعدية، فإذا قيّض لهذه الأخيرة أن تتقارب إلى حد يتيح لها التفاعل حصل بين صفاتها من التبادُل والتمازج والتحوّل ما يؤدّي إلى إفساد بعضها بعضاً. إن انتهاك نظام العالم يتم بنفس الطريقة، لذا يقتضي صونه نظريّاً بمنع حصول أي اختلاط كفيل بإفساده، وفي حال الاضطرار إلى القيام بهذه العملية الدقيقة، ينبغي أخذ الاحتياطات اللازمة للحدّ من مفعول الاختلاط المزمع حصوله.

طبيعة الذبيحة

ومن جهة أخرى يطمح الفرد، إلى تحقيق النجاح في مشاريعه أو اكتساب الفضائل التي تخوّله، على الأقل، بلوغ هذا النجاح واتّقاء ما يتربّص به من شرور أو تفادي ما استوجبه خطأه من عقاب. ذلك هو شأن المجتمع بالإجمال، حضريّاً كان أم قَبَليّاً: إن أقدم

(*) العِمارة هي فرع القبيلة الذي يتميّز بالزواج من الخارج والتحدّر من أصل غير مشترك.

على الحرب طلب النصر وخشيَ حلول الهزيمة، وإن أصاب رخاءً وازدهاراً رغب في الحفاظ عليهما أبداً، وانهمك في السعي إلى تدارك الانهيار الذي يحسبه وشيكاً. تلك نِعَم يتعيّن على الفرد، أو الدولة، التماسها من الآلهة، أو بالأحرى، من القوى الشخصية واللاشخصية، التي يُفترض أن يكون نظام العالم خاضعاً لها، لذا كان السائل لا يرى أفضل من الاستباق بتقديمه إلى هذه الآلهة، أو القوى، ولنقل، **بتكريسه** لها عطيّةً إسمها **الذبيحة**، من أجل إرغامها على منحه النعمة المرتجاة. إنه، بعبارة أخرى، يُدخل على نفقته إلى مجال المقدّس شيئاً يخصّه لكنه ارتضى التخلّي عنه، أو كانت له حرية التصرّف به لكنه قرر من أجل الآلهة التنازل عن حقه فيه. بذلك تغدو القوى المقدّسة، والتي لا تقوى على رفض هذه الهدية الرِبَويّة(*)، مَدينةً للمُعطي وأسيرة ما قبلته منه، ولكي لا تبقى كذلك، فإنها تُعطيه ما يسأل، أكَسباً مادياً كان ذلك، أم فضيلةً معنوية، أم إعفاءً من عقوبة. عندئذ يستتبّ النظام مجدّداً في العالم. لقد جعل المؤمن من نفسه دائناً للآلهة ببذله لها الذبيحة، وانتظر من هذه القوى التي يَجل أن تُبادر إلى وفاء ما يتوجّب عليها من دَيْن بإجابتها الدائن إلى طلباته، فتكون بذلك قد أدّت العِوَض الذي يفرضه كل عَقد مُلزم، واستردّت لمصلحتها التوازن الذي أخلّت به بادرة الكرم المغرِض تلك.

الزهد والتقدمة

هنا يكمن مبدأ الزهد والتقدمة وكل عمل يحرم به الإنسان نفسه تلقائيّاً من لذّة معينة، بتخلّيه عن شيء يعود عليه بالخير [المادي أو المعنوي]. من المعلوم، في الواقع، أن الزهد هو السبيل إلى القوّة،

(*) نسبةً إلى الرِّبا.

ومن يمارس التقشف [يختار أن] يبقى دون إمكاناته القانونية أو المادية، بامتناعه عن الأعمال التي تسمح له بها الشرائع أو قواه الذاتية، ومحافظته على هامشٍ لا يَني يمعن في الاتساع، بين ما يحقّ له فعله، واقعاً وشرعاً، وما يَقنع به. وها إن كل تنازل يضاف إلى رصيده في العالم الأسطوري، ويضمن له هامشاً موازياً من الإمكانات الفائقة الطبيعة: لقد اقتنى لنفسه من المستحيل والممنوع آخِرة مُعدّة له وحده، توازي كل ما تخلّى عنه مما هو ممكن ومسموح. بيد أن هذه المقايضة هي خير استثمار، في الواقع، لأنه يستردّ بعمله المقدّس كل ما سبق له احتقاره من متاع الدنيا. زِد على ذلك أن الزاهد الذي يُضاعف قواه بنسبة تقليله من ملذّاته، يبتعد عن البشر ويقترب من الآلهة حتى ليغدو بسرعة منافساً لها. إذ ذاك يختلّ التوازن لمصلحته، لأن البشر، الذين يخشَون أن يكونوا مطالَبين بتسديد الثمن العادل لهذه التقشّفات كلها، لا يجدون بدّاً من تعريضه لشتّى أنواع التجارب بغية تجريده من قوّة تعدل قوتهم مجتمعين. وهي مسألة تطالعنا بوفرة في الميثولوجيات.

كذلك الضحية المقرّبة تبدو من خلال التهام النار لها حرماناً يفرضه الإنسان على ذاته بغية الحصول على عطيّة ما، كمن يفرض على نفسه إماتة كي يدفع سلفاً ثمن الغبطة الملتمسة. تلك هي حال هنود البطون الكبيرة (Gros-Ventres) الذين يعذّبون أنفسهم، حرفيّاً، عشية حملاتهم العسكرية، والهوبا (Hupas)، الذين يستحمّون في السواقي الجليدية كي يضمنوا نجاح مقاولاتهم. وفي غينيا الجديدة تجري مكافحة عقم النساء بتشطيب الجزء الأعلى من الفخذين. أما لدى قبائل الأرونتا (Arunta) والوارّامونغا (Warramunga)، فيقوم الرجال والنساء بإحراق سواعدهم بقضبان ملتهبة من أجل أن تُعطى لهم المهارة في إشعال النار. أخيراً، إن الهدف من الختان وشطب أسفل القضيب هو، عادةً، تأهيل الشخص للزواج تأهيلاً يظهر في

مضاعفة طاقاته التناسلية، وإعطائه قدرةً إنجابيةً، أي ببساطة، إكساب أعضائه الجنسية مناعةً ضد ما ينطوي عليه الاتحاد الزواجي من مخاطر زهديّة. وهكذا، يتم في كل مرة سلفاً تسديد ثمن المنفعة الملتمسة ألماً مناسباً، تماماً كما يتخلّص المرء من شرّ يوجس منه خيفة بتخلّيه طوعاً عن أحد أشكال الخير، وهذا ما فعله بوليكاربس (Polycarpe) حين رمى خاتمه في البحر كي يصرف عنه النحس الذي كان يخشى أن ينغّص سعادته. كذلك موت أحد الأقرباء يهدّد حياة كل فرد من ذويه الذين يمكن أن ينالهم رِجْس الموت ويُبيدهم بدورهم. لذا غالباً ما يعمدون إلى افتداء أنفسهم من الموت المحتّم بتشويه أجسادهم، ولاسيما، بتر إحدى أصابعهم. وفي ذلك دليل على تقديمهم الجزء حفاظاً على الكل.

لعبة البواكير

في تقديرنا أن تكريس البواكير يرتكز على المبدأ النفسانيّ عينه، وإن يكن التخلّي عن الجزء هذه المرّة لا يهدف إلى الحفاظ على الكل، بل إلى الحصول عليه. كل بداية، في الواقع، تطرح مشكلةً شائكةً، إذ لا يخفى على ناظر أنها تحدث خللاً في التوازن بإدخالها عنصراً جديداً يتعيّن إدماجه بنظام العالم بأقلّ اضطراب ممكن. لذا كان الطرف الأول من كل سلسلة يُعتبر دوماً خطِراً، وليس من يجرؤ على وضعه موضع التداول والاستعمال المشترك. إنه مُلك الآلهة، وهو مكرّس لمجرّد أنه الباكورة، ويفتتح نظاماً جديداً للأشياء، أي يُحدث تغييراً، فإذا نضجت الغلال وجب أن يصار إلى تحريرها قبل تسليمها للاستهلاك. لذا يُخصّص للآلهة من سنابل الحصاد طلائعها المثقَلة بالحَب، ومن ثمار الحدائق أشهاها منظراً وأسبقها إلى النضج، ومن خضار البساتين ما نما وأَدرَك الاكتناز قبل سواه. وثمة أفراد ذوو قداسة مميزة يكلَّفون امتصاص القوة الرهيبة التي تنطوي

عليها بواكير الموسم الجديد، كما عند شعوب الزولو (Zoulous) حيث يبادر الملك، أو الكاهن، إلى تذوّق المنتوجات الجديدة أولاً، ثم يوزّع منها لُقَماً على الحاضرين فرداً فرداً، كيما يغدو في مستطاعهم التصرّف بها وفق ما يشاؤون على مدار السنة كاملة.

لم يكن العبرانيون يجنون لأنفسهم ثمار ما غرسوه من أشجار إلا في سنة القطاف الخامسة، إذ كانوا يعتبرون ثمار السنوات الثلاث الأولى منجّسة ويكرّسون ثمار السنة الرابعة لله. ومثل ذلك، أيضاً، كانوا يضحون بأبكار الحيوانات الداجنة. حتى الإنسان نفسه لم يكن يُستثنى من هذه القاعدة، إذ غالباً ما كان يتوجّب على المرء التضحية بابنه البكر، على غرار ما أراد إبراهيم التضحية بإسحق، أو تكريسه لعبادة الله. لقد كان الولد البكر يمثّل حصة الآلهة، بمعنى أن تكرّسه لله يخوّله التكفير عن الاضطراب الذي أحدثته ولادته في نظام العالم، وفي الوقت عينه، أن يفتدي إخوته، ويؤمّن لهم حياة دنيوية، حرّة، كما يمكّنهم من الانتماء إلى ذويهم بلا قيد ولا شرط.

إن أي تغيير في الأوضاع، يوجب، كما أسلفنا، تقدمة بواكير مخصّصة لامتصاص الخطر، كأن تقدِّم الفتاة قبل زواجها الباكورة الرمزية لعذريتها إلى أحد الأنهار أو الآلهة. أما الشعوب التي يجري لديها فضّ البكارة قبل الزواج بفترة طويلة، فإنها تفرض على العروس قبيل الزفاف أن تُقيم علاقات مع رجل غير عريسها، كي تجنّب هذا الأخير خطر العناق الأول مع امرأة تُقدِم حديثاً على الزواج، أي مع كائن يبدأ وضعاً اجتماعياً جديداً ونمط عيش جديد.

مثل هذه المخاطر تطالعنا، أيضاً، لدى تملك مبنىً مشيد حديثاً، حيث يكفي، في الغالب، أن يؤدّي مقدِّمو الذبائح إحدى الرقصات كي يتمّ تحرير أرض المبنى، على الفور. لكن الساحر ربما عمد في بعض الأحيان إلى استخراج روح المزمِع على ولوج البيت

الجديد ووضعها في مكان أمين، ثمّ إعادتها إلى صاحبها فور عبوره الحدّ الرهيب الذي لم تُنتهك حُرمته بعد، أي عتبة المنزل الجديد. ومَن لم يسمع بتلك الحكاية التي باتت على كل لسان، والتي تخبر عن شيطان شارك في بناء كنيسة ـ أو جسرـ لقاء استحواذه على نفس أول متطوّع للعمل فيها؟

تتنوّع الأمثال إلى ما لا نهاية، وليس بينها واحد لا يُظهر الخطر المرتبط بكل بداية مُطلقة أو يُشدّد على ضرورة تكريسٍ جزئي يؤدي إلى احتواء العنصر الذي تُدخله هذه البداية في النظام الطبيعي.

دراسة المقدّس

بيد أن هذا الحلّ يبقى حلاً مؤقتاً، وكما إن التئام أي جرح يخلّف وراءه ندبةً كذلك ترميم نظام أدركه الخلل يبقى مقصّراً عن استرداد عذريّته واستقراره الأوّليين. إن استمرار الحياة لا يكون إلا بفضل الخروق التي تصدع الجمود وفعل تجدّد متواصل لا يخلو من إنهاك للمتعضّي الذي يضطرّ باستمرار إلى تمثّل موادّ جديدة تمدّ في أجله. أما طقوس التكفير، ومراسم طرد الأدناس الاحتفالية، وممارسات التنظيف والتطهير التي تُصلِح نظام العالم المُعرّض أبداً للانتهاك فأقصى ما يمكنها فعله هو أن تستردّ فضيلةً لن تكون هي البراءة، أبداً، وعافيةً لن تكون مظفّرة، خُلواً من كل همّ كما لو لم يدركها أي مرض على الإطلاق، بل صحة مستعادة تحاط بالعناية والحرص. ولا غروَ، إذ يستحيل «أن نعيد حبة القمح من تحت حجر الرحى إلى قلب السنبلة» كما يستحيل «أن يخترق البرعم الصلب أو الضلع الفتيّ لحاء الشجرة ويعاودا تفتّحهما من جديد».

ينبغي تجنيب الطبيعة والمجتمع كليهما الهرَم المحتوم، ذاك الذي يؤول بهما إلى الخراب في حال لم تُتخذ الاحتياطات الضرورية

لتجديدهما وإعادة خلقهما دوريّاً. هذا الإلزام الجديد يفتح فصلاً جديداً في دراسة المقدّس، بحيث لا يكفي عرض طريقة عمل نظام العالم والقول إن قوى المقدّس تُعتبر خيّرة أو مشؤومة بنسبة إسهامها في تماسكه أو تسريعها في انحلاله، وإنما يقتضي اللفت إلى الطريقة التي يعتمدها الإنسان في الحفاظ على هذا النظام والجهود التي يبذلها من أجل تجديده عندما يراه يتفتّت ويشارف على الانهيار. ولكن، ربما كان يجدر بنا، قبل البحث في كيفية نهوض المجتمع بهذه المهمّة المزدوجة، وقبل الشروع في وضع ملخّص لسوسيولوجيا المقدّس، أن نحاول استخراج بعض الثابتات من الموقف الذي يتبنّاه الإنسان منه ومن التصوّر الذي يكوّنه عن القوى السحرية، تلك التي ينحني أمامها ويحترز منها ويسعى إلى تملكها، في آن. لا شك في أن كون الفرد عضواً في مجتمع معيّن يحتّم على واقعة المقدّس ألاّ تتخذ معناها الحقيقي إلا على مستوى هذا المجتمع، لكن ذلك لا يعني أن المقدّس لا يُبهر النفس الفردية ولا يعيش فيها، بل إن هذه الأخيرة، بالعكس، تشعر، بمنأى عن كل وسيط، بقيمة المقدّس التي تلائم حاجاتها كل الملاءمة.

لذا رأينا من الأنسب، عِوَضاً عن أن نُجريَ تحليلاً مفصّلاً للمشاعر التي يُثيرها المقدّس، ونتعهّد نوعاً من سيكولوجيا المقدّس، أن نبدأ باستعراض المظاهر التي يتراءى المقدّس من خلالها للوجدان البدائي، والوجوه التي يتّخذها بالنسبة إلى من يتحسسه، تمهيداً لتفحص ما يرسو عليه من آليات، وما يتولّى إدارته من وظائف اجتماعية.

II
إزدواج المقدّس

ما من نظام ديني، حتى بالمفهوم الأعمّ، إلا وتمارس فيه مقولتا الطاهر (pur) والنجس (impur) دوراً أساسياً، ومع تمايز مظاهر الحياة الجماعية وتشكيلها ميادين مستقلّة نسبياً (سياسة، علوم، فن... إلخ)، تكتسب كلمتا: **الطاهر** و**النجس** معانيَ جديدة، لئن كانت تفوق المعنى القديم دقةً ووضوحاً، فإنها، بالفعل عينه، تقصّر عنه غنىً واكتنازاً.

طهر واختلاط

يجري التمييز بين دلالات هاتين اللفظتين اليوم انطلاقاً من تحليل يلوح أنه ليس من صنع معرفة مجرّدة بقدر ما هو وليد ضرورات فرضتها طبيعة الحضارة. جُلّ ما يجمع اليوم بين اللفظتين المذكورتين هو نسيج واهٍ من الاستعارات والصلات المتبادلة، لكن كل ما هنالك يوحي بأنهما كانتا مندمجتين في البداية كل الاندماج ومستَعملتين للتعبير عن التجلّيات المتعددة لكلٍّ معقد لم يخطر ببال امرىء يوماً أن يفكك عناصره. لقد شكلت لفظتا **طاهر** و**نجس** غطاءً لشتّى أنواع المتعارضات. لكنهما، مع ذلك، لاتزالان تثيران أصداءً

ممعنةً في التميّز تُرجّعها مجالات استخدامهما بنسب متفاوتة، حتى ليُحكى في علم الجمال عن خطّ **صريح** وفي علم الكيمياء عن أجسام **نقيّة** .ولعل ما يتيح انطباق كلمة واحدة بعينها على أنواع مختلفة من الحقائق هو ما تبقّى تحديداً من معناها الأصلي. إن الطاهر، سواء تجلّى في **نقاء** الجسم أو في **صراحة** الخط، هو ما لا تختلط ماهيته بشيء يُفسدها أو يَشينها: طاهر هو الخمر **الصافي** الذي لم تخالطه الماء، وطاهرٌ هو المعدن **الخالص** من خَبَث المعادن. طاهر هو الرجل الذي لم يعرف امرأةً، وطاهرٌ هو المتعضّي **الحيّ المُعافى**، الذي لم يمسّ جثةً ولا دماً ينقلان إليه جرثومة الفناء والدمار.

الطاهر والنجس: قوتان ملتبستان

ما تجدر الإشارة إليه هو أن مقولَتَي الطاهر والنجس لا تدلاّن على تعارض خلُقي، في الأصل، بل على قطبية (polarité) دينية. إنهما تُمارِسان في عالم المقدّس دوراً شبيهاً بذلك الذي يمارسه مفهوما الخير والشر في المجال الدنيوي. بيد أن التعارض القائم، من بين جملة مميزات أخرى، بين عالم المقدّس وعالم الدنيوي، هو أشبه بذلك الذي يضع عالماً من الطاقات في مواجهة عالم من الجواهر المادية(*). هذا التعارض بين قوىً وأشياء ينتج منه على الفور أمر بالغ الأهمية بالنسبة إلى مفهومي الطاهر والنجس، اللذين يبدوان في غاية الحراك والتعاوُض والالتباس. والواقع أنه، إذا كان **الشيء** يملك، بحسب التحديد المُعطى له، طبيعة ثابتة، فإن **القوّة** يمكنها، بخلافه، أن تفيض الأنعام أو تجلب الرزايا تبعاً لما يحيط

(*) العنصر في علم الكيمياء هو المادة الطبيعية البسيطة التي تتميّز من غيرها بخصائص محدّدة.

بتجلّياتها المتتالية من ظروف خاصة، فإذا كانت خيّرة أو شريرة فما ذلك لأنها كذلك في الأصل، بل لأن هذا هو المنحى الذي اتخذته أو فُرض عليها اتخاذه، فلا نتوقعنّ، بالتالي، أن نرى صفتي الطهر والنجاسة تطبعان على نحو جامد وحصري هذا أو ذاك أو تلك من الكائنات والأشياء والحالات التي نعترف لها بفاعلية دينية محدّدة، بل إن كلتا الصفتين يمكن أن تُنسبا مداورةً إلى هذا الكائن أو ذاك الشيء أو تلك الحالة، تبعاً لاتجاه الفاعلية نحو الخير أو الشر، وبانتظار أن يُحسَم الموقف، فإن الصفتين تصحّان في الأشياء والكائنات والحالات كلها، على حدّ سواء. هذه الملاحظة كافية لتدحض رأي كل من روبرتسون سميث (Robertson Smith) الذي أثبت، في معرض دراسته الديانات الساميّة، وجود تطابق بدائي بين الطاهر والنجس، والأب ماري جوزيف لاغرانج (P. Marie Joseph Lagrange) الذي أكّد بخلافه استقلاليتهما المطلقة. كل قوّة في حالة كُمونٍ تستثير الرغبة والخشية، معاً، بحيث يُلفي المؤمن نفسه متنازعاً ما بين بواعث الخوف من حلول الهزيمة ودواعي الأمل بقدوم المعونة. ولكن، في كل مرّة تظهر هذه القوّة، تتحدّد في أحد اتجاهين، فإما أن تكون مصدر خير وبركة أو أن تكون مَجلبةً للشرّ والبلوى. إنها مُلتبسة طالما هي في حيّز الإمكان، لكنها متى انتقلت إلى حيّز الفعل اتخذت منحىً أحادياً لا يحتمل أي تردّد، فإما أن نجد أنفسنا أمام النجاسة ونُدرك أنها تفتك بأعماق الكيان وتشكّل مرضاً لعله يكون أحد أعراض الموت ـ لاسيما وأن فعل **طهّر** غالباً ما يعني، في اللغات «البدائية»، **الشفاء وفكّ السحر**، في آن ـ أو أن نجد أنفسنا أمام الطهارة التي نقرنها، متى أدركت مرتبة القداسة، بالصحة والعافية أو بالحيوية المفرطة ونمثّلها بقوّة جامحة لا تقاوَم يكمن خطرها في عين شدّتها.

1 ـ القداسة والرجاسة

يلزم عمّا تقدّم أن الرجاسة (souillure) والقداسة (sainteté)، وإن تمّ تحديدهما كما ينبغي، تهيبان بنا أيضاً إلى شيء من التروّي والحذر، إذ تشكّلان، في مواجهة العالم العادي، قطبَي مجالٍ محفوف بالرهبة. لذا غالباً ما يُشار إليهما بلفظ واحد، حتى في أكثر الحضارات قدماً. مثال ذلك كلمة **آيوس** (α′γος) اليونانية، التي تعني «الرجاسة» وفي الآن ذاته، «الذبيحة التي تزيل الرجاسة»، وأيضاً، كلمة **آيّوس** التي كانت، على حد زعم المعجميين، تعني قديماً: «قدّوس»، و«مرجَّس» (souillé)، ولم يحصل التمييز اللفظي بين هاتين الدلالتين إلا في مرحلة لاحقة باعتماد كلمتين متناظرتين هما: **أييس** (αγη′ς)، أي «طاهر»، **وأينايِيس** (εναγη′ς)، أي «ملعون»، التي يشفّ تركيبها عن ازدواج الكلمة الأصلية. إن التأويل الاشتقاقي لكلمتي (α οστου′ν) اليونانية و(expiare) التي تعني «التكفير» في اللاتينية هو: «أخرج (من ذاته) العنصر **المقدّس** (o′στος, pius) الذي كان قد دخل فيه لدى إصابته بالرجاسة». إن التكفير (expiation) هو الفعل الذي يُتيح للمجرم استرداد نشاطه المعتاد ومكانته في الجماعة الدنيوية، بتخلّصه من طابعه المقدّس، أي، **بنزع صفة القدسيّة** عنه، كما سبق أن أشار إلى ذلك جوزيف دو ميتر (J. de Maistre).

وليس يفوتنا أن كلمة (sacer)، أي **مقدّس**، كانت تعني في روما، بحسب تعريف أرنو ميّيه (Ernout - Meillet): «الشخص أو الشيء الذي يستحيل لمسه من دون أن يُرجِّس أو يُرجَّس»، فإذا ارتكب أحدهم جريمة بحق الديانة أو الدولة، اتخذ الشعب القرار مجتمعاً بفصله، وأعلنه **مقدساً** (sacer). وإذا كان هنالك، اعتباراً من تلك اللحظة، خطر صوفي يقضي بقتله، بناء على ما تحرّمه الشريعة

الإلهيّة (nefas est)، فإن القاتل، في نظر الشريعة البشرية على الأقل، يُعتبر بريئا ولا يُدان بجرم القتل.

إن أكثر الحضارات بداءة لا تفرّق في لغاتها بين الحظر الناجم عن احترام القداسة وذاك الذي يوحي به الخوف من الرجاسة، حيث تدلّ اللفظة الواحدة على كل القوى الفائقة الطبيعة، والتي يُفضّل الابتعاد عنها لأي سبب كان: فاللفظة البولينيزية **تابو** (tapu) ونظيرتها الماليزية **بامالي** (pamali) تدلان بلا تمييز على ما يجري سحبه من التداول، مباركاً كان أم ملعوناً، وبتعبير آخر، على ما ليس «حرّاً»، [أو محلّلاً]. كذلك في أميركا الشمالية، يستخدم أهالي ولاية داكوتا كلمة **فاكن** (wakan)، للدلالة على الأشياء العجيبة والغامضة، من كل نوع، فأبناء البلد الأصليون، مثلاً، يشيرون بها إلى المبشّرين والكتاب المقدّس، وأيضاً، إلى فائض النجاسة الذي تمثله المرأة في فترة الحيض، ومثلهم اليابانيون القدامى كانوا يستخدمون لفظة **كامي** (Kami) للدلالة على آلهة السماء والأرض، محطّ كل إجلال، وجميع «الكائنات المؤذية والمخيفة، بشرط أن تشكّل هذه الكائنات موضوع رعب شامل». واختصاراً، فكل ما يملك ميزة فعّالة (isao) هو **كامي**.

جدلية المقدّس

هذه القوّة الخفية ـ وإن كنا نصرّ على استعمال الكلمات الغريبة، هذه **المانا** (mana) ـ هي التي تُثير في حال السكون ما أتينا إلى وصفه من مشاعر متناقضة، حيث إننا نقابلها بالخوف، وفي الوقت نفسه، نرغب في استخدامها. إنها قوة طارِدة ومُبهِرة، محظورة وخطِرة، وذلك كافٍ لجعلنا نبغي التقرّب منها وتملّكها في الوقت الذي نلبث واقفين على مسافة محترمة منها.

كمِثل ذلك هو الطابع القدسي **للحِمى** (hima)، أي المكان المقدّس في الديانات السامية، حيث تحظّر ممارسة العمل الجنسي وملاحقة الطرائد وقطع الأشجار واقتلاع العشب، كما يتوقّف عند حدوده عمل العدالة. إن قدسية هذا المكان تجعل المجرم الذي يلجأ إليه مكرّساً، وبالتالي، مصوناً من كل اعتداء. لكن أي حيوان داجن يخترق هذا المكان هو، في نظر صاحبه ـ وبسبب هذه القدسية بالذات ـ مفقود سلفاً. إنه المكان الخطِر، بامتياز، ذاك الذي يستحيل أن ينجو الداخل إليه من العقاب، إلا أن له وجهاً آخر جذّاباً يسطع من خلال قول عربيّ مأثور: «من حام حول الحِمى وقع فيه»، حيث تحضرنا صورة الفراشة التي لا تملك إلا أن تراود النور حتى الاحتراق. كذلك لوثر (Luther) يستنتج، في معرض كلامه على الإجلال الذي تحاط به الأماكن المقدّسة، أنه مشوب بالخشية، مردفاً: «ومع ذلك، نزداد اقتراباً منها، بدلاً من أن يحملنا هذا الشعور على الابتعاد عنها». والواقع أن المقدّس يثير في نفس المؤمن نظير ما تثيره النار في نفس الطفل من مشاعر: فالخوف من الاحتراق هو نفسه والرغبة في الإضرام هي نفسها، وكذلك الاضطراب أمام الشيء المحرّم والاعتقاد بأن امتلاكه يجلب القوة والجاه في حين أن الفشل يمني بالجراح ويورِد الردى. وكما ينتج من النار خير وشرّ كذلك يُحتمل أن يطلق المقدّس عملاً ميموناً أو مشؤوماً وأن يتّسع، بالتالي، لنعوت متعارضة ـ شأن طاهر ونجس، ومقدَّس ومرجَّس ـ تُظهر لا حدوده الخاصة وحسب، بل تخوم العالم الديني، أيضاً.

أظننا قد وقفنا على الحركة التي هي في أساس جدلية المقدّس. إن كل قوّة تجسّده تتجه نحو التفكّك، بفعل انحلال ازدواجه الأوليّ إلى عناصر متناقضة ومتكاملة نعزو إليها، على التوالي، كل ما كانت

توحي به طبيعته الشديدة الالتباس من مشاعر الاحترام والنفور، والرغبة والذعر. ولكن ما إن ينشأ هذان القطبان نتيجة تمدّد هذه القوّة حتى يُحدث كلاهما مستقلاً ـ بحكم اتّصافه بالقدسيّة ـ ردود فعل مزدوجة نظير تلك التي أدّت إلى عزل أحدهما عن الآخر.

ينتج من انشقاق المقدّس انقسام الأرواح إلى خيّرة وشريرة، كما ينشأ التمييز بين الكاهن والساحر، وأهورامازدا (Ormazd) وأهريمان (Ahriman)، والله والشيطان، غير أن مواقف المؤمنين من تفرّعات المقدّس هذه تُظهر من التجاذب الضدي (ambivalence) مثل ما ينمّ عنه تصرفهم تجاه تجلّياته اللاامتجزئة.

كان القديس أوغسطين إذا وقف في حضرة الألوهة يستشعر رعشة خوف في أوصاله ويجتاحه توق عارم إلى الحب، وقد عبّر عن ذلك بقوله: «إني أرتعش هلعاً وأضطرم حبّاً»، لكنه ما لبث أن انثنى موضحاً أن جزعه هذا ناجم عن وعيه الفارق المطلق الذي يفصل كيانه عن كيان المقدّس، في حين أن ولهه متأتٍ من شعوره بتماثلهما العميق. ولايزال علم اللاهوت يحتفظ بهذا الوجه المزدوج للألوهة، بتبيّنه فيها عنصرين: مروّع وآسر أو ـ على حد تعبير رودولف أوتّو (Rudolf Otto) ـ مخيف ومبهر.

ينشأ **المبهِرُ** بالتوازي مع أشكال المقدّس المُثيرة، أو ما يُسمّى الدوار الديونيسي، بما يميّزه من نشوة واتحاد مُحوِّل. لكن ما يجذب المخلوقات إلى الألوهة، أيضاً، هو، ببساطة، لطف هذه الأخيرة ورأفتها بمخلوقاتها وحبها إياها، في حين أن **المريع** يمثّل «الغضب المقدّس» وقضاء الله الذي لا يُردّ، قضاء إلهٍ «غيور يرتعد الخاطئ أمامه ويتّضع مستجدياً غفرانه. إنه كريشنا(*) (Krishna)، كما تجلّى

(*) أحد آلهة الهندوس.

في البهاغافاد ـ غيتا(*) (Bhagavad-Gîtâ) للبطل أرجونا(**) (Arjuna)، الذي شرع يرتعد فَرَقاً لدى مشاهدته أفواج البشر ترتمي في شِدق الإله، أشبه بسيول متدافعة نحو المحيط، أو «حشرة طائرة في اتجاه اللهب المُضطرم»، وكيف أن بعضهم، بعد أن يسُحق رأسه، كان يبقى مدلّىً بين أسنان الإله الذي يستمرىء أجيالاً متتالية تنحدر في حلقه.

وفي موازاة ذلك، حيث القطب الآخر للمقدّس، نرى الشيطاني الذي قُسِمت له الجوانب المريعة والخطِرة، يُثير بدوره شعورين متناقضين من إحجام وشغف، كلاهما بعيد عن التروّي والاعتدال، إذ ليس الشيطان من يُنزل العقاب القاسي بالهالكين في جهنم وحسب، بل أيضاً، مَن بصوته المُغوي يَعرض على المتنسّك ملذات الأرض وخيراتها، بقصد إهلاكه، طبعاً. أما العهد مع الشيطان فليس من شأنه أن يحقق إلا سعادةً عابرةً، ومن البيّن أن الأمور لا يمكنها أن تجري بخلاف ذلك. والجدير بالملاحظة، هو أن المعذِّب (tortionnaire) يَظهر بصورة المُغوي كما بصورة المعزّي، عند الاقتضاء. وجُلّ ما فعلته الرومانسية، بتعظيمها الشيطان ولوسيفيرس وتزيينهما بشتّى أنواع المحاسن، هو أنها أنمت، بحسب المنطق الخاص بالمقدّس، بذوراً تنتمي إلى هذين الوجهين شرعاً.

ولكن، لو أجرينا تحليلاً للدين باعتبار حدّيه المطلقين والنقيضين اللذين تمثّلهما القداسة والهلاك الأبدي على اختلاف أشكالهما، لبَدَت وظيفة الدين تتحدد في جوهرها بحركة مزدوجة قوامها **اكتساب الطهارة وإزالة الرجاسة**.

(*) كتاب نصوص الهندوسيّة المقدّسة.

(**) هو ابن الإله إندرا، أحدُ أبطال الملحمة الهندوسية ماهابهاراتا.

اكتساب الطهارة والتخلّي عنها

إن اكتساب الطهارة يأتي نتيجة التقيّد بمجموعة ممارسات طقسية، وكما أثبت دوركهايم فالمطلوب، أولاً، هو فصل الذات عن العالم الدنيوي تدريجياً، بغية التمكّن من اختراق عالم المقدّس دونما خطر أو أذيّة. ينبغي التخلّي عن الإنساني قبل الولوج إلى الإلهي، ما يعني أن شعائر التطهير هي، بالدرجة الأولى، ممارسات سلبية، تُصنَّف في خانة الإمساك والامتناع. إنها تتمثل في الإعراض عن كل ما يميّز الوضع الدنيوي من نشاطات، مهما تكن هذه النشاطات طبيعيةً أو مهما بدت ضروريةً للحفاظ على الحياة، لا بل إن ظهورها على هذا النحو هو الذي يوجب الامتناع عنها، بمعنىً ما، وعلى المرء أن يطهّر ذاته منها، حرفيّاً، كيما يحقّ له الدنوّ من عالم الآلهة. لقد كان الاختلاط ولايزال سبب كل خشية، لذا يقتضي، من أجل تذوّق الحياة الإلهية، أن ننبذ كل ما يشكل جزءاً من سير الحياة الإنسانية المعتاد، كالكلام والنوم ومجالسة الآخرين والعمل والطعام والعلاقات الجنسية. على كل من يرغب في تقديم الذبيحة والدخول إلى الهيكل والاتحاد بإلهه، أن يهجر أولاً عاداته اليومية، فإذا فعل ألفى نفسه متطلباً للصمت والسهر والعزلة والراحة والصوم والعفة. هذه القيود التي تُعِدّ الإنسان لمواجهة الله وتجعله طاهراً نجدها بنفس القدر من الأهميّة لدى كل من العضو المستجدّ (néophyte) الذي يجري إعداده لاختبارات التنشئة، أو المُسارّة، في أستراليا، والحاكم القديم الذي يتأهّب لتقديم الذبيحة باسم المدينة، والمسيحي الحديث الذي يجثو أمام المذبح المقدّس. إن التصور الديني للعالم يتطلّب، في كل مكان وزمان، مثل هذا التجرّد من الإنسان الذي يبغي الاقتراب من المقدّس، وبقدر ما يكون هذا التصوّر

قوياً وحيويّاً تبدو قواعد التطهير أكثر تشدّداً. على الفرد، ببساطة، أن يتحوّل تماماً، ولكي يتسنّى له الدخول في علاقة مع الله، يجب أن يستحمّ ويستبدل ملابسه القديمة بأخرى جديدة، طاهرة، مكرّسة، وأيضاً، أن يُحلق شعره ولحيته وحاجباه، وتُقلَّم أظافره، (من باب إزالة الأجزاء الميتة، الفاسدة من الجسم)، كما يمكن، في الحالات القصوى، أن يُحمَل على الموت رمزياً عن الحياة البشرية لكي يولَد إلهاً من جديد. من هنا نرى الكاهن الفيدي (védique) يطبق قبضة يده ويغطّي رأسه ثم يُحاكي حركات الجنين في رحم أمه بدورانه حول النار مراراً متتالية.

يُفترض بالإنسان الذي يكون قد تقدّس وتجرّد من كل ما هو دنيوي، به، أن يبقى بعيداً عن هذا العالم، مادام في حالة الطهارة أو التكريس، بل بالأحرى، لكي يستمرّ على هذه الحالة. لكنه لن يُفلح في الثبات طويلاً على ما هو عليه، إذ لا مندوحة له، إن كان يريد تأمين حياته المادية، من أن يعاود استخدام كل ما يواصل هذه الحياة ويغذّيها، حتى وإن كان لا ينسجم مع القداسة. وقد ورد في سفر الأحبار(*) (Lévitique) أن الكاهن اليهودي كان عند خروجه من الهيكل ينضو عنه الثوب المقدّس «منعاً لانتشار التكرّس». تلك هي أيضاً حال الكاهن الفيدي الذي يتعمّد إجراء ما يُسمّى «حمام النزَق»، كي تجرف الماء طابعه المقدّس فيخرج منها دنيوياً، أي حرّاً في استخدام الخيرات الطبيعية والمشاركة في الحياة الجماعية. ويقيننا أن هذه الإضاءة على طقوس الدخول والخروج، التي تتيح العبور من عالم إلى آخر مع مراعاة الفصل بينهما، هي من أثمن ما قدمته دراسة هوبير وموس عن الذبيحة.

(*) هو ثالث أسفار العهد القديم.

احتياطات ضد الرجاسة والقداسة

تتمثل الحياة الدنيوية في استخدام الخيرات الطبيعية والمشاركة في حياة الجماعة وبهما تتحدّد. أما الطاهر فيُقصي نفسه عنها بغية التقرّب من الآلهة، وأما النجس فيجري طرده منها كي لا تنتقل رجاسته إلى الأماكن المجاورة. وإذا كانت الجماعة دوماً حريصةً إلى أقصى درجات الحرص على إبقاء هذا الأخير بعيداً عنها، فإن التعرّف إليه أمر سهل، وبؤر النجاسة لا يصعب إحصاؤها عموماً، فمنها ما يختلف باختلاف المجتمعات، ومنها ما يحظى بواسع انتشار. من بين هذه الأخيرة نذكر **الجثّة**، وعلى سبيل العدوى، **أهل الميت** خلال فترة الحداد، حيث تكون قوة رجاسة الموت في أوج فاعليتها، ثمّ **المرأة** في الأوقات الحرجة من حياتها، تلك التي تبدو فيها كائناً دامياً ومجروحاً، كفترات الحيض، لاسيما أول حيض لها، ومراحل النِّفاس، لاسيما عند وضعها مولودها البكر، وصولاً إلى الاحتفال بقبولها التطهيري [في الجماعة] وأخيراً، **المرجِّس** (sacrilège) الذي يَنتهك أحد المحظورات - إما تبجّحاً وإما غباءً وسهواً - وأخطرها قاعدة الزواج من خارج الجماعة.

إن نجاسة هذه الكائنات، على اختلافها، تُعرّض الجماعة إلى خطر يتهدّدها بالكلّية، إذ ليس ما هو أقدر على التفشّي من الرجس الصوفيّ(*). لذا كان أول ما يفترض بالمجتمع فعله هو أن يحمي نفسه منها بطرده من وسطه جذرياً حاملي هذه الجراثيم المؤذية، وعدم السماح لهم بإقامة أي علاقة مع أعضاء العشيرة، وأن يبذل ما في

(*) لقد أكثر الكاتب من التردّد على لفظة mystique بكل ما تنطوي عليه من معاني السرّية والرمز والاتحاد بالمبدأ الحيّوي والنشوة والقدسية والإطلاق، لكننا رأينا، من باب الحرص على تطوّر الفكرة ونموّها، أن نعتمد الترجمة الأشمل لها، ونحافظ عليها بصرف النظر عن تفاوت دلالاتها داخل السياق.

وسعه من أجل حماية العناصر الطبيعية، بل والطبيعة نفسها، مما ينطوون عليه وينشرونه من أوخام (miasmas) كريهة. من هنا كان يتم نفي الفتيات عند بلوغهن والنساء خلال فترات حيضهنّ إلى كوخ بعيد عن القرية أقيم خصيصاً لهذه الغاية، ومنعهنّ من مغادرته مادُمنَ على هذه الحالة وما لم يخضعن لرتبة تطهير طقسية تذهب بكل أثر لما كان. وفي هذه الأثناء تتولّى نساء القرية المتقدمات في السنّ، أولئك اللواتي يوفر لهن عامل العمر المناعة المطلوبة ولم يعد لهنّ أي دور في الحياة الاجتماعية، مهمة إعداد الطعام وحمله إليهنّ، ثم تؤخذ الأواني التي أكلت فيها السجينات فتُكسر وتُطمر بعناية في التراب. أما مسكنهن فيكون من الإغلاق بحيث إن بعضهنّ يموت اختناقاً بسبب انعدام الهواء والنور، وذلك تلافياً لإصابة أشعة الشمس بالدنس في حال وقوعها عليهنّ، وإن كان يُكتفى أحياناً بأن يُطلب إليهنّ طلاء وجوههن بالأسود، لهذه الغاية، وغالباً ما يُجعل الكوخ الذي يُقمن فيه على منصّة عالية منعاً لإصابة الأرض، هي أيضاً، بالعدوى. لكن الأفضل كان أن تُرفع المرأة المريضة على أرجوحة طوال فترة حيضها، باعتبار أن هذه الطريقة تستوفي شروط عزلة شبه مطلقة.

واللافت أن المحظورات التي تقي من الرجاسة هي نفسها التي تعزل القداسة وتحمي من ملامستها، فالملك ـ الإله من نوع الميكادو(*) (Mikado)، كالمرأة الحائض، لا يجوز له أن يلمس الأرض أو يتعرّض إلى أشعّة الشمس. ولم تكن تلك حالة إمبراطور اليابان وحسب، بل، أيضاً، حالة الحبر الأعظم لدى الزابوتيك(**) (Zapotecs)، ووريث عرش بوغوتا الذي يقبع منذ بلوغه سنّ السادسة عشرة في غرفة مظلمة. كذلك يُكسر ما يُجعل فيه طعام

(*) ميكادو هو لقب أمبراطور اليابان.

(**) ازدهرت حضارة الزابوتيك في جنوب أميركا الوسطى.

الميكادو من أوانٍ، لئلا يستعملها في إثره غافل فيصاب فمه وحلقه بالالتهاب والتورّم، أو التغنغر. كذلك يجب إبقاء الملك الإلهي بمنأى عن كل رجاسة وكل هذْر غير مُجدٍ لطاقته المقدّسة، ووقايته من كل طارىء مخافة أن يؤدي ذلك إلى تبددها بشكل عنيف ومفاجىء، فإن وظيفة الطاقة المذكورة تقتصر على تأمين حسن سير الطبيعة والدولة بمواظبتها على إرسال شعاعها بشكل هادئ ومنتظم، وعندما كان الميكادو يلتفت بشيء من الإلحاح إلى جهة معيّنة، كان يوشك أن يُنزل أفظع الكوارث بالمناطق التي «خصّها» بدفق نظراته الجارف.

كلُ ما لامس شخصاً مقدساً بات مكرّساً له ولم يعد يصلح لسواه. حسْب هذا الشخص المقدّس أن يسمي شيئاً أو يضع يده عليه كي يُخرجه من المجال العام لمصلحته الخاصة، فلا يعود أحد يجرؤ على استخدامه، لأن الاحتكاك به يؤدّي إلى الهلاك. بذلك تكون مفاعيل الإلهي والملعون، والقداسة والرجاسة، هي نفسها في الأشياء الدنيوية التي يُقضى عليها بالنبذ والسحب من التداول حالما تبثّ فيها قوتها المخيفة، فلا نعجبن إن رأينا الحواجز نفسها تحمي الخيراتِ الضرورية لبقاء الجماعة والسواعدَ اللازمة للعمل اليومي من الإفراط في الإكرام والإذلال اللذين يتساويان في وضع الخيرات المذكورة خارج التداول.

2 ـ قطبيّة المقدّس

تعارض قطبَي المقدّس

مهما غلا الطاهر والنجس في الالتباس يبقيان حاملين شحنتين متعارضتين تخوّلان أحدهما أن يجذب والآخر أن ينبذ، وتجعلان الأول شريفاً يبعث على الاحترام والحبّ والتقدير، والثاني خسيساً

يثير النفور والرعب والاشمئزاز. إن الطاهر، بحسب التعبير السكولاستي الخاص بالأب لاغرانج(*) هو **الواجب اجتنابه عرَضاً**، أي ما يجب أن يتجنّبه الإنسان بداعي عدم الاستحقاق، عندما لا يكون في حالة الاستعدادات المطلوبة للتقرّب منه. أما النجس فهو **الواجب اجتنابه لعدم أهليّة في ذاته**، أي الشيء الذي تقضي عليه ماهيته الذاتية بالعزلة، ومجرّد اعتبار المصلحة الشخصية ينصح، في كل مناسبة، بضرورة تجنّبه. بذلك نشهد التحاماً وائتلافاً لجميع القوى الإيجابية من جهة، واحتشاداً لقوى الموت والدمار من جهة أخرى. أما الأولى فإنها، بحسب تعريف روبرت هرتز، تحفظ الحياة وتنمّيها وتهب الصحة وتنفح بالبسالة في الحرب وتحقق التفوّق في المجتمع والامتياز في العمل. إنها تعمل منسجمة مع الطبيعة، أو بالأحرى، تصنع هذا الانسجام وتضبط إيقاع العالم، لذا تبدو منطبعة «بطابع منتظم ومهيب يوحي بالجلال والثقة». وأما الثانية فإنها مصدر كل الأمراض والفتن والأوبئة والجرائم، أي كل ما يُضعف ويوهن ويتأدّى إلى التفسّخ والانحلال.

ليس في الكون ما لا يمكن أن يشكـّل تعارضاً ثنائياً فيرمز إلى مختلف تجلّيات الطاهر والنجس في تزاوجهما وتناقضهما، بحيث تُحشد الطاقات المحيية وقوى الموت كلها معاً لتشكـّل قطبي العالم الديني الآسر (attractif) والداسِر (répulsif). إن وضوح النهار وجفافه ينتميان إلى القطب الأول، فيما تنتمي ظلمات الليل ورطوبته إلى القطب الثاني. كذلك يبدو المشرق والظهيرة مستقرّاً لقوى النموّ التي تعمل على شروق الشمس وارتفاع الحرارة، في حين يبدو المغرب والشمال مأوىً لقوى الهلاك والدمار التي تعمل على إسقاط

(*) الأب ماري جوزيف دو لاغرانج، راهب دومينيكاني (1855 ـ 1938).

كوكب الحياة وإخماده. وللحال ينشأ التمييز بين الأعلى والأسفل، من سماء تعتبر موطن الآلهة الذي لا يطأه الموت إلى عالم سفلي يُعتبر مسكن الظلمات ومملكتها المطلقة.

لقد أجرى روبرت هرتز، الذي أرسى هذه التعارضات، دراسةً معمّقة لأحدها، وهو تعارض ما بين اليمين واليسار، حيث نراه يتطرّق إلى أدق التفاصيل في ما يتعلّق بالطقوس وممارسات العرافة والأعراف والعادات والمعتقدات: فالمسلِم، مثلاً، يدخل إلى المكان المقدّس برِجْله اليمنى وباليسرى إلى مكان مسحور أو مسكون بالشياطين. والأعْسر تثبت عليه تلقائيّاً تهمة السحر أو المسّ الشيطاني. كما يُحكى، بالمقابل، عن قديسين مسيحيين كانوا، منذ طفولتهم، يرفضون ثدي أمهم الأيسر. إن اليد اليمنى هي يد سلطة الملك، حاملة الصولجان، يد الصِدق التي ترتفع لإعلان القَسَم. أما اليسرى فهي يد الغشّ والخيانة، وقد خُلقت حواء، التي أَدخلت الموت إلى العالم، من ضلع آدم اليسرى. وهي المرأة الأولى، أي النموذج الذي يعِد بذرية سلبية ومشؤومة، نظير ذلك **الولد المريض والنجس اثنتي عشرة مرة** والذي تستبعده الديانات عن العبادة تلقائيّاً وتنسبه إلى الخطيئة والشعوذة. وفي لوحات الدينونة الأخيرة، يدلّ المسيح المختارين بيده اليمنى إلى السماء، فيما يلفت الهالكين بيده اليسرى إلى فوّهة جهنم. كذلك في لوحات الصلب، نرى الشمس تشعّ من عن يمين الإله [المصلوب]، و القمر طالعاً عن يساره مع لص الشمال الشرير وهيكل أورشليم.

حتى اللغة تظهر هذا التعارض، ففي المجال الهندو ـ أوروبي، نجد جذْراً واحداً يـعُبّر عن فكرة **اليمين** في كل الألسن، في حين تجري الدلالة إلى الجهة **اليسرى** بكلمات متعدّدة ومتقلّبة، تعابير ملتوية تؤدي فيها الاستعارة وقلب المعاني (antiphrase) دوراً مهمّاً.

وقد خلص ميّيه(*) (Meillet) إلى إثبات هذه الظاهرة في ما خصّ أسماء بعض العاهات، كالطرَش والعرَج والعمى التي تشترك مع الجهة اليسرى في ذلك الوجه المقلق الذي يُنذر بخطر مبهم، أو بالأحرى، ذلك الطابع المشؤوم الذي يجعلنا حتى نتحاشى تسميتها بألفاظ صريحة، ومازلنا في صدد البحث عن كلمات جديدة تلمح إليها إلماحاً.

كذلك اليد **اليمنى** هي اليد **الماهرة**، التي تحسن تصويب السلاح **مباشرةً** نحو الهدف. لكن استقامة المحارب هذه التي لا تشهد على مهارته وحسب، بل على حقه أيضاً، تؤكد حماية الآلهة له. إن الرماية بالقوس والنَّبل هي اختبار الشرف الأعظم في الصين، لكن الصراع، كما يشير غرانيه، لا يدور حول المهارة أو البسالة، بل هو كناية عن «حفلة موسيقية منظمة على غرار الباليه»، يتعيّن فيها رماية السهم على العلامة الموسيقية، أو النوتة الصحيحة. على حركات الرماة أن **تصيب القلب**. ومن المفترض أن تمكِّنهم الأنظمة الطقسية وحالة النفس السليمة، مضافاً إليهما وضع الجسم المستقيم، من **إصابة قلب** المرمى، بطريقة مماثلة. ويختم **اللّي كي** (Li - Ki) بالقول: «بذلك تُعرف الفضيلة». وقد كان الأسياد الإقطاعيون، في الواقع، يحكمون على استقامة مُقطَعيهم انطلاقاً من مهارتهم في تصويب السهام، كما إن كلمة (αμαρτα'νω) اليونانية التي تعني: ارتكاب غلطة، أوخطأ، أو حتى خطيئة، إنما تدل، في الأصل، على «إخطاء الهدف». لقد بتنا نفهم الآن معاني كلمة «مستقيم» (droit)، على اختلافها: إنها تدلّ على المهارة اليدوية وصوابية التفكير والمبدأ القانوني، واستقامة الخُلُق، وطهارة النوايا، ومشروعية

(*) أنطوان ميّيه (1866-1936)، هو أحد كبار اللغويين الفرنسيين.

العمل، باختصار، على كل ما من شأنه أن يوجّه قوّةً، مادياً أو روحياً، نحو هدفها **مباشرةً** بعكس **الارتباك** (gaucherie) الذي هو علامة ضمير قلِق، ملتبس، وأيضاً، نذيرٌ بالفشل. إنه الرعونة وفي الوقت نفسه، علّتها وعاقبتها، بل هو كل قوّة عوجاء، ملتوية، منحرفة، وكل سوء تقدير أو عمل أخرق. إنه ما ليس أكيداً ولا يُصيب الهدف، وبالتالي، ما يُثير الظن والخشية، لأن كل ما هو فاشل يظهر ميلاً إلى حُب الأذيّة ويُنمّيه. وخلاصة القول أن الجهة اليمنى والمهارة تدلاّن على الطهارة والحظوة الإلهية، فيما تدلّ الجهة اليسرى والارتباك على الرجاسة والخطيئة.

معكوسية الطاهر والنجس

ثمة قاسم مشترك بين الطاهر والنجس اللذين يتعارضان جذريّاً ضمن نطاقهما الخاص تعارضهما مع العالم الدنيوي الذي يطابق بينهما من وجهة نظر معيّنة، ألا وهو أنهما قوتان مباحٌ استخدامهما. على أنه بقدر ما تتعاظم القوّة تغدو فاعليتها واعدة، مما يغري بتحويل الرجاسات إلى بركات وجعل النجاسة أداة تطهير. ذلك يقتضي اللجوء إلى وساطة الكاهن، إلى ذلك الإنسان الذي تخوّله قداسته الاقتراب من النجاسة، وامتصاصها من دون وَجَل، لاسيما وأنه يعرف الطقوس التي تقيه أذيّتها ولديه القدرة المعزّزة بالوسائل على توجيه طاقة العدوى الشريرة نحو الخير وتحويل تهديد الموت إلى ضمان للحياة.

إن الاحتفالات التطهيرية التي تعلن انتهاء الحداد لا تحرّر أهل الميت من رجاستهم وحسب، بل تحدّد اللحظة التي يتحوّل فيها الميت، أيضاً، من قوة مؤذية ومخيفة تحمل كل سمات المقدّس الأيسر إلى روح حارسة ترفع إليها التضرعات باحترام وإجلال، في

موازاة تحوّل بقايا الجثّة الأرضية إلى ذخائر: وهكذا ينقلب الرعب إلى ثقة.

يُفترض بالمرأة النَّفْساء أن تمكث بعيداً عن الجماعة وقايةً لهذه الأخيرة من عدوى رجاستها، غير أن الهيريرو(*) (Hereros)، مثلاً، يجلبون إليها الحليب كل صباح من كل أبقار القرية كي يَكتسب لدى ملامسته شفتيها مواصفات فاخرة. أما عند الفارّونديس (Warrundis) فإن الجدّة تقود الفتاة عند أول حيض لها في كل أرجاء المنزل وتُجبرها على لمس كل ما فيه كما لو كان ذلك يُكسب الأشياء قدسّية.

كذلك كان الرومان يرشّون بستان آنّا بيرينّا(**) (Anna Perenna) **بدم العذارى**، وكان هذا الدم الأنثوي يُستعمل عادةً لإبادة دودة الخضار، بل إن الدم الحيضي يكاد يُستخدم حيثما كان علاجاً لنجاسات أخرى، كالدمَّل والجرَب والأمراض الجلدية والبرص، وكلما ازدادت نجاسة هذا الدم قوي الاعتقاد بفاعليّة العلاج. من هنا إيثار حيض الفتاة الأول أو دم المرأة البكرية، مع أنه لم تبقَ قدرة مهلِكة إلا وتمّت نسبتها إلى هذا الدفق المخيف. تلك هي حال بلين القديم(***) الذي لم يدَع رجساً إلا وحمّله إيّاه، كما يُستفاد من قوله: «من الصعب أن نجد شيئاً تفوق مفاعيله هذا السيلان الدوري هولاً، فهو يخلّل الخمر الجديد ويُعقّم الحبوب ويقضي على البراعم الفتيّة، ويصوّح نبت البساتين، بل إن امرأةً تلك حالها توقِع الثمار عن الأشجار إذا جلست تحتها، ومنظرها وحده كافٍ لكي يُكمِدَ

(*) شعوب أفريقيّة تعيش خصوصاً في ناميبيا وأنغولا.

(**) إلهة رومانية يجري تصويرها امرأة عجوزاً، يُحتفل بعيدها في الخامس عشر من شهر آذار/ مارس من كل عام في غابة مقدسة تقع على مقربة من مدينة روما.

(***) بلين القديم (Pline l'Acien)، مؤرّخ لاتيني ولد عام 23 للميلاد وتوفي عام 79، من كتبه: **التاريخ الطبيعي**.

لمعان المرايا ويفلَّ حدّ السيف ويذهبَ برونق العاج، ويتسببَ بموت خلايا النحل، حتى البرونز والحديد يصدآن وتفوح منهما رائحة كريهة. وإذا ذاقتهما الكلاب أمست مسعورةً وامتنع سمّ عضّتها على كل علاج. . . إلخ».

وفي أيامنا أيضاً، لايزال هناك اعتقاد سائد، بنسب تتفاوت وعياً، بأن الدواء الأنجع هو الأكره مذاقاً. لذا يجري البحث بانتظام عن المكوّنات الأكثر إثارةً للاشمئزاز، من الناحية الطبيعية، والأكثر نجاسةً، من الناحية الدينية، من أجل تركيب الترياق(*): فالعرب، مثلاً، يستعملون ضدّ الجنّ والعين الشريرة مزيجاً مصنوعاً من الأقذار والدم الحيضي وعظام الموتى، بل إنهم ـ منعاً لأي سهو ـ ربما استكملوا وصفتهم العلاجية ببعض ما تبقّى من أجزاء الأُضحيّة التكفيرية. ومع أن هذه الأخيرة تكون، لدى الساميين، مُثقلة بآثام شعب كامل(**)، مما يُظهرها عُصارة الرجاسة، فإن هؤلاء كانوا يستخدمون دمها لنضح المذبح. أما ماء الطُّهور التي تُستعمل لتطهير خيمة الميت ومتاعه والأشخاص الذين لمسوا الجثّة، فمن الضروري أن تشتمل على بقايا العِجل المقدَّم كفّارةً عن الخطيئة. كذلك، على الكاهن الذي أحرق الأضحيّة بعيداً عن المُخيّم، وعلى **الإنسان الطاهر** الذي جمع بقاياها، أن يغسلا بدنَيْهما وملابسهما، لأنهما يبقيان نجسين حتى المساء، شأن كل من لمس ماء الطُّهور أو تطهّر بها. إن سفر الأحبار [اللاويين] كله قابل للتفسير انطلاقاً من وجهة النظر هذه، حيث يتأكّد وجود علاقة وثيقة بين الطاهر والنجس في كل آية من آياته.

(*) الترياق هو الدواء الذي كان يعتبره الأقدمون علاجاً لكل الأمراض.

(**) يعني به الشعب اليهودي.

وفي بلاد اليونان، يلاحظ غرانيه أن «ما هو مصدر نجاسة وسبب حظر يمكن أن يكون أيضاً مادة موجِبة للتقديس». وقد كانت عذارى أثينا يقدّمن إلى الإلهة أرتيميس أول فوطة قماش ملطّخة بدمهنّ الحيضي، كما كان يجري تكريس ملابس النسوة اللواتي يقضينَ في أثناء الولادة لأرتميس - إيفيجينيا في مدينة فرافرونا(*) (Brauron).

إن قوّة المقدّس الملتبسة هذه موجودة لا في الأشياء وحدها بل في الكائنات أيضاً، وإذا كنا نرى الأرواح الحامية، أحياناً، مرسومة بالأحمر والأسود مناصفةً على قبّعة الشامان السيبيري، فذلك للدلالة على الاتجاهين اللذين تؤثّر فيهما قوتهما. أما لدى اللابلانديين(**) (Lapons)، فإن الصيادين الذين يقتلون دبّاً يحاطون بإجلال عظيم. لكنهم يُعتبرون أنجاساً، في البداية، بحيث يُجعل لهم مسكن خاص، ويُلزمون نزع ما يرتدونه من ملابس لدى قتلهم الحيوان، وحمل لحمه إلى نسائهم، ولكن، مع التظاهر بأنهم غرباء. ولا تنتهي فترة اعتزالهم إلا بعد طواف تطهيري حول النار. كذلك في أفريقيا الجنوبية يُعتبر قتل أحد الحيوانات المفترسة، كالأسد والنمر أو وحيد القرن، إنجازاً باهراً، لكن من واجب الصياد المحظوظ، قبل أن يدخل بلدته بأبّهة عظيمة تحيط به شُلّة من حرس الشرف، أن يطلي جسمه بالأبيض، تكفيراً عن مأثرته تلك، ويعتزل في كوخ منفرد يقدِّم له فيه الطعام صبية قُلف. ومثله المحارب الذي يقتل عدواً في إحدى الحملات العسكرية يُمنع، بالرغم مما يحظى به من تكريم، من الانضمام مجدداً إلى جماعته قبل أن يتطهّر مما سفكه من دماء، أي من الرجس الذي لحق به من جرّاء قتله العدوّ وملامسة جثّته.

(*) (Vravrona): مدينة بحرية قديمة تقع على مقربة من أثينا. يقال إنها كانت نقطة الانطلاق لحرب طروادة، حيث ضحّى أغاممنون بابنته إيفيجينيا للإلهة أرتيميس.

(**) السكان الأصليون في بلدان اسكندينافيا الشمالية.

وبالعكس، فإن من شأن النجاسة أن تهَب قوّةً باطنيةً أو تُظهر هذه القوة، لا فرق، أي أن تبرهن عن وجودها لدى الشخص الذي يعرّض نفسه لخطر الانتهاك ويخرج من التجربة منتصراً. عندما وطىء أوديب أرض أثينا، وكان مُثقلاً بأرجاس بالغة الفظاعة من جرّاء قَتْلِهِ أباه وارتكابه السفاح مع أمه، قدّم نفسه على أنه مقدَّس مُعلناً أنه مصدر بركات للمدينة. أما عند البا- إلا (Ba-Ila)، فليس ما هو أدعى إلى الخوف والاستهجان من السِّفاح، ومع ذلك، فكلّ مَن أراد النجاح في مهمّة صعبة يمارسه مع شقيقته: «ذلك يعطي قوّةً خارقةً لطلسمه (talisman). ومثله التونغا(*) (Thonga) الذي يجامع ابنته كلما عقد العزم على اصطياد فرس النهر. ولئن كان يتحوّل للتوّ إلى «قاتل»، فهو يكتسب قوةً جبّارةً تخوّله إنجاز «المآثر على النهر». وفي إحدى القبائل المنتشرة على ضواحي بحيرة نياسّا(**) (Nyassa)، كل من تجرّأ على ممارسة السفاح مع أمه أو أخته امتنع على الرصاص خرقُه. مثل هذا الرجل يتلقّى، بفعل انتهاكه أكثر الشرائع قدسّية، مساعدة خطِرة من لَدُن القوى الفائقة الطبيعة، كما لو أن غايته أن يتحوّل إلى ساحر. أما التعاهد مع الشيطان فشأن مختلف. لقد تحوَّل الجَسور بالسِّفاح، تحديداً، إلى ساحر، ولكن لأجَلٍ محدّد، ومن أجل إحراز النجاح في عملية محدّدة. لقد كان عليه أن يتحدّى طقسيّاً مخاطر الانتهاك لكي يجعل نفسه بمنأىً عن المخاطر الدنيوية.

حسْب المنتهِك أن يبلغَ التوبة بالندامة الصادقة، حرفيّاً، وأن يغيّر اتجاهه باعتماده الممارسات والتصرفات المطلوبة لتسهيل عملية

(*) مملكة التونغا هي بلد صغير يقع شمال شرق أستراليا ونيوزيلاندا وجنوب المحيط الهادي، وهي أرخبيل بركاني من جزر بولينيزيا.

(**) هي بحيرة ملاوي المعروفة ببحيرة نياسّا في شرق أفريقيا.

التغيير تلك، كي تنعكس القدرة المقلقة التي تجلّتْ في انتهاكه الشرائع المقدّسة، وتعود خالصة من كل دنَس متى اقتضى الحفاظ على الشرائع المقدّسة وفرض احترامها. لذلك ـ يقول تيت ـ ليف(*) (Tite - Live) ـ أصدر الحبر الأعظم [لدى الوثنيين]، بوبليوس ليتشينيوس (Publius Licinius) قراراً يقضي بتعيين كايوس فلاكّوس (C. Flaccus)، كاهناً للإله جوبيتير «**بسبب** حياة الفسق والفجور التي عاشها في صباه». وكان فلاكّوس، الذي نبذه والداه بسبب انغماسه في الفواحش، قد تبدّل بفضل تكرّسه إلى أعمال التوبة إلى حدّ أنه صحّح قداسة كهنوته، بعد ما ألحقه به أسلافه من تشويه. وإذا كان السِّنْكسار المسيحي يروي، هو أيضاً، سيَر كبار الخَطَأَة الذين صار بعضهم من كبار القدّيسين، فما ذلك، فقط، بهدف تنشئة المؤمنين على عظيم صنائع النعمة الإلهية، الكلية القدرة، وإنما، أيضاً، من منطلق النقلة الممكن دائماً تحقيقها بتحويل رصيد الطاقات الظاهر في فداحة الأخطاء المرتكبة إلى نِعَم وبركات.

إزالة الرِّجس العصيّ على التكفير

ولكن، يحصل أحياناً أن تُحبط الجريمة كل محاولة إصلاح وتعويض، فيستولي الذهول والهلع على الجماعة من هول التعدّيات على المقدّس، ويقطع كهنتها كل أمل بتحويلها أو إزالتها. إذ ذاك تبدو وصمة الرجس الملتقط عصيّة على التكفير (inexpiable) أي ـ بحسب الدلالة الاشتقاقية لكلمة (inexpiable) ـ ما من طقس تطهيري يمكنه أن يُخلّص المذنب من العنصر الطاقوي الذي شُحن به لدى ارتكابه العمل المحظور، ما من وسيلة «لتحريره» والعودة به إلى

(*) تيت ـ ليف، مؤرّخ روماني، ولد عام 59 قبل الميلاد وتوفي عام 17 بعد الميلاد، كتب **تاريخ روما** الذي أكسبه شهرة واسعة.

المجال الدنيوي، فلا يبقى، بالتالي، إلا أن يتمّ عزل هذا المبدأ وبؤرة العدوى الخطِرة عن الجماعة، بشكل جذريّ. وهكذا يُصار إلى إعلانه **مقدساً** (sacer, o'εγις). إن العشيرة لا تقبل أن يُحكَم عليه بالموت طوعاً، لأن تنفيذ مثل هذا الحكم، الذي يَفترض لمس المذنب، يهدد بانتقال وصمة الرجس إليها. لذا يُطرد المجرم، فيتم اقتياده مجرّداً من كل زاد وعتاد إلى منطقة حدودية، يُترك فيها أمر إبادته إلى عوامل الطبيعة والوحوش الضارية والغرباء. أما إذا كان المذنب حيواناً ـ عنزة أكلت بِرازها، مثلاً، أو ثوراً ضرب الأرض بذيله، أو كلباً جامع خنزيراً ـ ولم تشأ الجماعة أن تخسرَ ما يمثله من قيمة، فإنها تبيعه إلى تجّار عابري سبيل، غير آبهة لما يحلّ بهم من شؤم.

غالباً ما يُوضع المنبوذ في زورق خالٍ من كل زاد ويُسلَم إلى أمواج المحيط، لكن من الممكن، أيضاً، أن تُكبّل يداه ويُخرق الزورق للمزيد من الاطمئنان إلى حتمية هلاكه، كما في القانون النروجي القديم، حيث كان المنفيّ يُترك في زورق تتسرّب إلى جوفه المياه من كل صوب. وإذا ما اضطلعت الدولة بمهمة إبادة الموبوء، فإنها إمّا أن تنتدب شخصاً لهذه الغاية هو الجلاّد الذي يغدو لتوّه هدفاً للخزي والعار، ولا يجد بدّاً، بعد أن يزوَرّ عنه الجميع، من أن يعتزل الجماعة كما لو أنه يحمل وزر مجموع الأرجاس التي حرّر منها جماعته، أو أن تحمل القضاة المسؤولين على اتخاذ أقصى درجات الحيطة لدى التنفيذ منعاً لانتشار العدوى في صفوف الجماعة.

من ذلك أن الفستالية(*) (vestale) الفاسدة كانت تُدفن حيّة مخافة أن يلوّث دمها المهدور المدينة. لقد كانت تُوارى أحشاء الثرى

(*) كاهنة الإلهة فيستا في روما القديمة.

مع وصمة الرجس. تلك حالة على درجة مميزة من الخطورة، لأن المنبوذ كائن مكرّس، ومن شأن قداسة المذنب هذه أن تضاعف هول الجريمة تماماً كما تُنبيء فداحة الخطايا أحياناً بحجم القداسة المقبلة. لذا كان يؤتى بالكاهنة إلى موضع العقاب في صندوق مغلق بإحكام، للقضاء على إمكان قيام أي تواصل بينها وبين المواطنين. حتى أنين الفاسدة يجب ألا يبلغ مسامعهم، إذ ليس هنالك ما لا يمكن أن يساعد على تفشّي وصمة الرجس لدى حصول مثل هذا التدنيس. إلا أن المحكوم عليها كانت تَخرُج مغطّاة من المحمَل وتنزل لتوّها في القبر المحفور آنفاً، بعد أن يُترك لها القليل من الغذاء، ثم تُردم الحفرة فوقها من دون تأخير. كذلك أنتيغونا التي يقودها كريون إلى قبرها في طريق ضيقة **مُقفرة**، تحصل، هي الأخرى، على ما يكفي من القوت «تحاشياً لأي عملية تدنيس ووقاية للمدينة بأسرها من وصمة الرجس».

إن نجاسة المجرم هي التي تجعله مقدساً، بحيث يغدو من الخطَر اغتياله مباشرة. لذا كانت المدينة بتركها له بعض الأطعمة، تعلن تنصّلها من مسؤولية موته وتجيّرها إلى الآلهة. هذا هو مبدأ الحكم الإلهي (ordalie)، كما رآه غوستاف غلوت (G. Glotz): لقد دخل المذنب إلى عالم الإلهي، وعلى الآلهة أن تقرر خلاصه أو هلاكه. لقد أسلمه البشر إليها ولهذا السبب أخرجوه **حيّاً** من جماعتهم. من المهم، على أي حال، ألا تقلّ حماية الطبيعة عن حماية المجتمع من سرعة انتشار هذه النجاسة. وليس أدلّ على ذلك من عقوبة الجراب(*) (peine de culeus) التي كان يخصّ بها الرومان جريمة قتل الأب وانتهاك المقدّسات، حيث كان يُعمل على عزل

(*) تقضي هذه العقوبة بإدخال القاتل في جراب من جلد يُخاط عليه.

المذنب تماماً، ثم يُنعل قبقاباً، ويُغطى رأسه بجلد ذئب، وقبل أن يُلقى في البحر، يتمّ إدخاله في كيس من الجلد، ومعه حيّة وديك وكلب كي تنتقل وصمة الرجس إلى هذه الحيوانات، من دون أذىً يُذكَر. هذا العقاب هو تطبيق للعنة قديمة ضد الشخص الذي تبدو مخالفته القانون غير قابلة للتكفير: «لا تستقبلنّ الأرض عظامه ولا يحضنها البحر»، حيث يفترض أن نرى في كل من جلد الذئب والقبقاب والقِربة المَخيطة، قدراً من الاحتياطات لمنع نجاسة هذا الشقيّ من تلويث الأرض والجو وحتى مياه البحر، وإن يكن هذا الأخير يُعتبر- كما يلحظ شيشرون في معرض تعليقه على هذه العقوبة - قادراً على تطهير كل وصمات الرجس الأخرى.

3 ـ التماسك والانحلال

التوزيع الاجتماعي لكل من الطاهر والنجس

لقد بات في وسعنا الآن أن نرسم ما يشبه الجغرافية الاجتماعية لكل من الطاهر والنجس. ثمة منطقة محايدة يتنازعها هذا الثنائي بحيث يجري السعي إلى طرد الواحد منها بعد الآخر، للأسباب عينها وانطلاقاً من مواقف فكرية متعاكسة. في هذه المنطقة المحايدة، تبدو كل طاقة طاهرة ونجسة وقابلة للتوجيه في هذا الخط أو ذاك، حيناً بعد آخر، من دون أن يمكن إعطاؤها صفة أحاديّة على نحو مستديم. إنها تحرّض قوى الشر والخير معاً، وتجلب الشؤم والحظّ على السواء، فلا غروَ إن رأينا الاتحاد الجنسي يساعد على نموّ الغلال كما على شفاء التهابات الجروح، ويُنشّط القدرة التطهيرية لماء الطُّهور ـ وهو ما نراه لدى البانتوس ـ تنشيطه قدرة المرض المؤذية. غير أن هذا الالتباس بالذات يفترض توزّعاً أكثر استقراراً، وتقاطباً أكثر وضوحاً، للخيّر والشرير. والظاهر أن كلا المبدأين النقيضين ينعم بمقرّ ثابت، إذ هنالك

من جهة، عالم مهيب، منظّم، هو عالم الملك والكاهن والشريعة، الذي نقف على مسافة منه احتراماً، ومن جهة ثانية، هناك المجال المريب والمشين لكل من المنبوذ والساحر والجاني، الذين نبتعد عنهم هلعاً. إن نذائر الخطيئة والموت هؤلاء الذين، بطبيعتهم، ينجّسون ويذلّون ويضلّلون، يتحددون في مقابل وسطاء القداسة أولئك الذين، بطبيعتهم، يطهّرون ويشفون ويسامحون. وما حُلَلُ المُلْك الزاهية، المتوهّجة بالذهب والحجارة الكريمة، إلا البديل الساطع للنتن الكريه والأجسام المتحلّلة، المتهرّئة.

إن الملك والجثة، شأن المحارب والمرأة الحائض، يجسّدان قمة العداء بين قوى الطاهر والنجس: فالموت يتسبب بوصمة الرجس، والأمير يحرّر منها، ومن غير الجائز، بالتالي، أن يحدث بينهما أي احتكاك. إن الأشخاص المحاطين بهالة من القداسة كالزعيم البولينيزي، والأشياء التي تبدو مستودعاً خصباً لهذه القداسة، كالشورينغا(*) (churingas) الأسترالية، يجري استبعادهم، تحت طائلة أقسى الحروم، عن كل ما يُعتبر بؤرة نتَن، كجثث الموتى أو دماء الحيض. ولابدّ من التذكير في هذا المجال ببعض القواعد المقدّسة التي تحدّ من حرية الكاهن الروماني الأكبر، الذي يمتنع عليه لا لمس الجثة وحسب، بل الاقتراب أيضاً من مكان حرقها والاستماع إلى أنغام المزامير المأتمية والتلفّظ بأسماء النباتات أو الحيوانات التي تُمارس دوراً في إقامة شعائر الموتى، كما يحظّر عليه انتعال أحذية مصنوعة من جلود الحيوانات التي تموت بشكل طبيعي. كذلك يُفترض بكاهن الكافْر (caphres) الأكبر(**) ألا يزور المقابر أو يَعبُر طرقات

(*) حجارة منحوتة بأشكال مختلفة أو قطع خشبية منقوشة من شجر الأكاسيا لايزال سكان أستراليا الوسطى الأصليون يعتبرونها مقدسة ويطالبون بعدم عرضها في المتاحف.

(**) منطقة قريبة من مدغشقر تقع في جزيرة لاريونيون الفرنسية (La réunion).

تقود إلى الحقول التي تُنتن فيها الجثث، كما يُحظّر عليه الدخول إلى الحجرة التي حصلت فيها الوفاة إلا بعد أن يُجعل فيها رسم أو تعويذة للميت تُثبت أنه أصبح قوّة خيّرة وجديرة بالاجلال. وفي تراجيديا أوريبيدس، تفارق أرتيميس هيبوليت وهو يحتضر، لأنه لا يحق للإلهة أن ترى جثّة، كما لا يجوز أن تُدنِّس آخر زفرات المحتضرين نظرة طاهرة. وفي عيد الزهور، الذي كان يُقام في أثينا احتفالاً بصعود نفوس الموتى من العالم السفلي، كانت الهياكل تُزنّر بالحبال كي لا تدنو منها النفوس المذكورة عند اجتيازها شوارع المدينة.

تموضع الطاهر والنجس

إن عملية فصل على هذا القدر من الدقة والنباهة لمبدأَي الطاهر والنجس، تفترض تموضعاً واضحاً لهما في صميم المجتمع، وإنه لكذلك حقّاً، حيث يبدو الوسط مقرّ الطاهر النيّر والمُطـَمئِن، في حين أن الأطراف هي مقرّ النجس المظلم والمقلق. إن مسكن القوى الخيّرة هي الصواري الطوطميّة التي تزهو بألوانها المشرقة في ساحة القرية الرئيسية، حيث يرتفع المذبح في محاذاة بيت الرجال أو الكوخ الأعلى الذي يسكنه الزعيم. لا أحد يجرؤ على الاقتراب من مكان تتركز فيه قوى المقدّس إلى هذا الحدّ. هذا الكوخ الأعلى يُعرف في كاليدونيا الجديدة **بالموارو** (moaro)، **والموارو** هو، أيضاً، اسم الوحدة الطوطمية، كما إن **كا موارو** (ka moaro) أي «**ما هو موارو**»، هي العبارة الدالّة على المذبح. يستحيل الاهتداء إلى مطابقة أفضل من هذه بين الجماعة كاملةً وبين المذبح والكوخ الأعلى، ذينك المركزين اللذين تتمحور حولهما حياة الجماعة. إنهما، بالنسبة إلى الكاناك(*) (canaque)، حسبما يُشير م. لينهارت (.M)

(*) السكان الأصليون لكاليدونيا الجديدة.

(Leenhardt)، حقيقة واحدة يعكسها الكوخ الأعلى على الأرض، فيما تمثّل الوحدة الطوطمية انعكاسها في المجتمع، والمذبح انعكاسها في عالم الغيب اللامرئي. وعليه، فإن القوى التي تُنشّط كيان القرية وتشيد بمجدها، تنطلق إليه من قلبها مروراً بالساحة الرئيسة فترويه بنسغها الخيّر. هذه القوى تعمل بطريقة نابذة (centrifuge)، إذ تشعّ من الفراغ المثالي العابق بالقداسة، حيث تُقيم الآلهة ويتصاعد دخان الذبائح وحيث تصدر أوامر الأمير عند الاقتضاء، ثم يشرع تأثيرها يتضاءل بنسبة ابتعادها عن المحور ليحلّ مكانه تدريجيّاً تأثير قوى الأدغال الشريرة والخفيّة، تلك التي يوشك ضغطها الموجّه أن يجتاح كل شيء. وبقدر ما يبتعد المرء عن الساحة الرئيسة، يلِج منطقة نفوذها لاشعورياً، لكنه، قبل أن يُلفي نفسه معرّضاً لسلطانها المشؤوم كلّياً، يجب أن يكون قد جاوز الكوخ المخيف الذي تقبع فيه النساء الحائضات والحديثات الولادة، أو ينتظر المحاربون العائدون من غزواتهم قبل أن يتمّ تطهيرهم من الدم المسفوك. باختصار، ينبغي تجاوز جميع الأشخاص النّجسين، الذين يقتضي إبعادهم عن المركز المشعّ والمنشّط لحياة الجماعة.

هذه المعطيات المكانية ليست عارِضة على الإطلاق، بل إننا نجدها على كل مستويات الحضارة. وقد أصاب روبرت هرتز بملاحظته أن تعارض اليمين واليسار يتمفصل مع تعارض الداخل والخارج، بحيث ترى الجماعة نفسها مغلقة ضمن ما يشبه الحَرَم الخيالي، ولا وجود داخل الدائرة إلا لما هو نيّر ومنظّم ومتناغم. ثمة مساحة محدّدة، مرتّبة وموزّعة، يرتفع في وسطها تابوت العهد، أو المذبح الذي يمثّل مركز القداسة المادي والفاعل والمشعّ حتى دائرتها المحيطة. أما ما وراء ذلك فيمتد عالم الأفخاخ والمكائد الذي يجهل كل سلطة وشريعة، عالم الظلمات البرّانية حيث تهبّ ريح

المرض والهلاك ويعصف تهديد الرجس بصورة مستديمة. لذا كان المؤمنون، إذا تحلّقوا حول النار المقدّسة، يطوفون مديرين كتفهم اليمنى نحو هذا المركز الذي يفيض خيراً وبركة، ومولين الخارج المظلم، العدائي والفوضوي، ناحية أجسادهم اليسرى، أي الجزء الدفاعيّ والسفلي من كيانهم، حيث الذراع الحاملة الترس. هذا التطواف الدائري من شأنه أن يحتجز طاقات الداخل الخيّرة ويشكّلَ، في الوقت نفسه، سدّاً منيعاً في وجه هجمات الخارج المرهوبة.

ومازالت هندسة المدن الحديثة تُظهر، على صعيد ما، أهمية هذا التنظيم الذي يعتبر أسطوريّاً في جزء منه وموضوعيّاً في الآخر: فالكنيسة، أو الكاتدرائية (مقرّ المقدّس)، في الوسط، حيث دارُ البلدية والمباني الرسمية وقصر العدل (رموز القدرة والسلطات وهياكلها) والمسارح والمتاحف وأنصاب الأموات التذكارية وتماثيل عظام المشاهير (جوانب مختلفة من تراث المدينة المقدّس) وكلها تنعم بساحات فسيحة وشوارع عريضة وحدائق مُزهرة، كما يجري تخصيصها ليلاً بإنارة باهرة تخلع عليها ألَقاً وشعوراً وثيراً بالأمان. وحول هذه النواة الهانئة، الدافئة من الأحياء الراقية والرسمية تشكّل التجمّعات الكبرى حزاماً من الظل والبؤس تتخلله أزقة ضيقة، شاحبة الضياء، قليلة الأمان، تكثر فيها الحانات ونُزُل الدعارة والمنشآت التي يحظرها القانون، على اختلافها، حيث يمكننا أن نتخيّل جموعاً من المتسكّعين والبغايا والخارجين على العدالة من كل نوع. وفي حال لم يستوعب المدافنَ نموُّ المدينة، فإننا نحاذيها هنا، حيث يشعر كثيرون عند هبوط الظلام برعشة خفيفة تسري في أوصالهم. وعليه، يكون تعارض الطاهر والنجس، بانتقاله من المجال الديني إلى المجال الزمني وتحوّله إلى تعارض بين الشريعة والجريمة، بين الحياة الشريفة والحياة الخسيسة، قد احتفظ بالطوبوغرافيا القديمة للمبدأين الصوفيين: الخير في الوسط والشر في الضواحي.

تحظى قوى القداسة، عموماً، بنقطة تمركز جليّة، بعكس مجال الأرجاس الذي يبدو منتشراً على نحوٍ غير محدّد. وقد أمكننا أن نرى في ذلك، لاسيما بالنسبة إلى أستراليا، أحد مظاهر التعارض الأساسي بين الدين والسحر، فالأرواح الشريرة التي يستمدّ منها المشعوذون الأستراليون طاقاتهم لا ترتبط بأيِ محور طوطمي خاص، بل إنها، كالسحرة أنفسهم، تعيش خارج الأُطُر الاجتماعية. إن الطاقة النجسة التي تطلقها هذه الأرواح، تلك التي، بحسب تحديد ستريهلو (Strehlow)، «تقطع سير الحياة فجأة، أو تجلب الموت لمن تلبّسته»، لا تنتمي إلى وحدة طوطمية معيّنة، ولا هي موضع شركة، ولا تشرف على تكوين أي جسم أخلاقي يشكل بطانة لجسم الدولة الاجتماعي، كالكنيسة أو الديانة الرسمية، بل بالعكس، تُسقط من اعتباراتها الخصوصيات المحلّية وتدعم أولئك الذين، كالنساء والعبيد، تم استبعادهم من العبادات النظامية.

هذه الطاقة هي أشبه في تفجّرها بالأدغال التي تجبه الإنسان بعداوة هائلة، متّصلة، وتحضن في تجانسها، كما البحر الجُزُر، الجماعات البشرية التي نجحت في اتخاذها مسكناً لها. لذا يجري تلقين الساحر في الأدغال بعيداً عن القرية، حتى إذا أتمّ مُسارّته عاد بصحبة روح حامٍ ملازم لشخصه يضعه في مواجهة العشيرة التي تكرّم طوطمها الجماعي. هذه الأخيرة تسمح لأعضاء الجماعات الأخرى باستهلاك جنس الحيوان الذي تشعر أنها مرتبطة به حتى ليبدو تنظيم القبيلة الاقتصادي مبنياً على تبادل القروض الغذائية. لكن الساحر، الذي يكون قد ظهر له حيوان حليف في الحلم أو في حالة هلوسة وانخطاف - إن لم يكن قد وُهب له مثل ذلك الحيوان بصفة روح حامٍ، من قِبَل قريب له يتعاطى السحر - يذود عن هذا الحيوان

ويفرض احترامه على سائر أفراد الجماعة. يبدو الساحر داخل العشيرة عنصراً غريباً أوتي فوق ذلك قوّة خفيّة، رهيبة، تحظّر على الآخرين النظر إليه «كأخ». لقد أصبح، فعلاً، كائناً آخر، لأن الأرواح التي لقّنته بدّلت أعضاءه الحيوية بإدخالها في جسده قطعاً من البلور تكمن فيها القدرات التي تجعله مرهوباً ينبو عنه الجميع فيعيش معزولاً ومُطارَداً. ولما كان يُلفي نفسه مستبعداً من الجماعة، على الأقل افتراضياً، فإنه يواجه تماسك هذه الأخيرة، بتجسيده مع مبادئ الموت قوى الانحلال بالذات.

إن كلمتي **تماسك** (cohésion) و**انحلال** (dissolution) تتيحان إلى حد لا بأس به التعرّف إلى ما يصنع وحدة كلٍّ من المجموعتين المعقّدتين اللتين ينتمي إليهما الطاهر والنجس، فالأولى تتحدد بالقوى التي توطّد وتقوّي، تنشّط وتبرّىء، تُثبّت وتنظّم، وهي، في العالم، تشرف على الانسجام الكوني، وفي المجتمع، تسهر على الازدهار المادي وحسن سير الإدارة، وفي الإنسان، تذود عن سلامة كيانه الطبيعي. إنها كل ما يؤسس ويحفظ ويتمّم قاعدة أو نظاماً أو صحةً، لذا نفهم أن يجسّد الملك هذه القوى. أما القوى الأخرى فإنها، بخلاف هذه، مسؤولة عن كل ما يحدث من هياج وفوضى واضطراب، وإليها يُنسب كل اختلال في تعاقب الظاهرات الطبيعية المألوف، فهي علة الكسوف والخسوف والخوارق والمسوخ وولادة التوائم وسوى ذلك من الظاهرات المشؤومة التي تخالف قوانين الطبيعة وتحتّم التكفير (expiation)، من أوبئة وحَمْل يطول وأشجار تُزهر في الشتاء وظلمات تطبق في وضح النهار.

كذلك تُعزى إلى القوى المذكورة انتهاكات النظام السياسي أو الديني. وقد رأينا أن الخائن والمنتهِك وقاتل الملك يُعتبرون أشخاصاً بلغت بهم النجاسة حدّاً يستحيل معه التكفير عمّا اقترفوه من ذنوب،

لأنهم يُخلّون بالتماسك الاجتماعي، ويُعرّضونه للخطر، ويعملون على تفكيكه. أحياناً، يكفي ألا يتبنّى شخص رأي الآخرين كي يجري إقصاؤه عن الجماعة، كما هي الحال في الصين حيث تُتَّخذ القرارات بالإجماع، وإذا لم يقرر المُستشار مشاركة زملائه آراءهم عرّض مصير الإقطاعية للخطر(*). من هنا كان لزاماً عليه أن يتنحّى عن منصبه وينزح، لأن تنازل من ينهض بمسؤولية الاعتراض وانحناءه لن يؤديان إلا إلى «استمرار الحقد»، ولابدّ له من الانسحاب كي يُعيد إلى الإقطاعية التماسك الذي بات حضوره يشكل تهديداً لها. هكذا يقطع المنفي كل ما يربطه ببلده وبلد أجداده من صلات، من دون أن يحق له حمل أواني عبادته التراثية معه. ومن المفيد، في هذا الصدد، قراءة شروحات مارسيل غرانيه لنصّ **لي ـ كي** (Li - Ki) الذي يرسم بوضوح سلوك المُعارض النازح: «في اللحظة التي يَعبر فيها الحدود، يمهّد أرضاً ويجمع كومة تراب، ثمّ يُدير وجهه نحو بلاده ويطلق المراثي. ويكون لباسه عبارة عن جلباب ولباس داخلي وقبعة بيضاء خاليةً من كل وشي أو زركشة على الأطراف، أي لباس الحِداد الرسمي، كما إنه ينتعل حذاءً من الجلد الخام، ويغطي ظهر عربته بجلد كلب أبيض، ولا يقصّ شعر أحصنته، بل إنه هو نفسه لا يقلّم أظافره، ولا يحلق لحيته ولا يقصّ شعر رأسه. وعندما يتناول طعامه، يمتنع عن تأدية أي تكريم للآلهة [**إذ يكون مفصولاً عن الشراكة مع الآلهة**]، كما يمتنع عن القول إنه غير مذنب [**أو إنه مذنب، لأن للرئيس وحده ما يكفي من النبل والسلطان كي يعترف صراحة بأنه مذنب**]، ولا يُؤذن لزوجاته ـ على الأقلّ، زوجتِه الأولى ـ بالعيش معه [**تتوقف حياته الجنسية وعلاقاته الزوجية**]، ولا يُعاود ارتداء ثيابه العادية إلا بعد انقضاء ثلاثة أشهر». هذا المُقْطَع (vassal)

(*) منطقة أو ولاية يحكمها سيد إقطاعي.

المعارِض يصبح، بعد انتهاء فترة الحِداد، بلا وطن، رجلاً لا ينتمي إلى أي جهة، ولا مكان له في أي مجموعة مولوية (seigneurial). هذا هو المصير الرهيب الذي ينتظر كل من يتصرّف بصفة فردية داخل الجماعة التي ينتمي إليها، والذي يشكّل مَثله المُعْدي لها عامل تفسّخ وانحلال.

وليست تُطرح المسألة بطريقة مختلفة على مستوى العائلة، بل يُنظر إلى المخالفات التي تهدّد بانهيار البنية العائلية على أنها أيضاً انتهاك للمقدسات. من هنا قسوة الإجراءات التي تمنع الإساءة إلى السِّفاحيّ والقاتل، اللذين يعلنهما الرومان **قدسيين** (sacer). أخيراً، يجدر بنا، في ختام كلامنا على تصنيف هذه الأرجاس المؤدية إلى الانحلال، أن نضيف إلى ما تقدّم المرض الذي يصيب قوى الإنسان الجسدية. وما كان يُخشى آنذاك هو نزف النساء خلال فترات الحيض أو الولادة، وأكثر من ذلك، **تحلّل** الجُثة، بصفتها الصورة الأبلغ دلالة على الانحلال التامّ والمحتّم، وانتصار طاقات الدمار التي تُتلِف، بشكل خطِر، الوجود البيولوجي وصحة العالم والمجتمع، على السواء. حتى الميت الذي اختطفه الموت من جماعة الأحياء يبقى **شخصاً مشرّداً، نفساً معذّبة** طالما لم يدخل إلى شركة الأموات عبر القبر والجنازة. بعبارة أخرى، لن يصبح الموت قوة خيّرة إلا متى انضمّ إلى تماسك جديد.

الطهارة والنجاسة: «حالتان جامعتان»

يبدو، إذاً، أنه لم يتمّ منذ البداية فصل مفهومي الطهارة والنجاسة كما ينبغي عن المشاعر الكثيرة التي تُثيرها القوى المتكاملة والمتعارضة، على اختلاف مظاهرها، تلك التي يُعزى انتظام الكون إلى **تآلف أضدادها** (concordia discors)، وقد اقتصر تعارضهما مؤخّراً على اعتبارات تتعلّق بعلم الصحة والأخلاق. من الممكن أن

نسوغ حالة يأتلف فيها هذا التعارض مع متعارضات أخرى تترافق وتتداخل أكثر مما تنتظم وتتمايز: فالطهارة تعني، في الوقت نفسه، الصحة والبأس والبسالة والحظ والعمر المديد والمهارة والغنى والسعادة والقداسة، في حين تجمع النجاسة بين المرض والضعف والجبن والبلاهة والعجز وتعس الحظ والفقر والتعاسة والهلاك. ولكن، يستحيل علينا حتى الآن أن نَلحظ أي تطلّع خُلُقي، مادام الفشل والاعتلال الجسدي يحظيان بمثل الاستنكار الذي تواجه به الإرادة المنحرفة، ويُعتبران علامة أو نتيجة لها، في حين تبدو البراعة والنجاح ضماناً للفضيلة ودليلاً على رضى الآلهة.

إن الحضارات القديمة تتيح لنا أن نتتبّع خطوة التأويل الأخلاقي (moralisation) التدريجي لمفهومي الطهارة والنجاسة اللذين استقبلتهما هذه الحضارات روحانيين وسلّمتهما أخلاقيين ومُعلْمَنيَن، إن صحّ التعبير.

تطالعنا في بابل شروحات جامعة لحالات النعمة والخطيئة، تبيّن أن المذنب يكون فريسة القوى الشيطانية: «خرجت اللعنة من البحر، نزل السحر من السموات... حيث (يحلّ) غضب الآلهة، تهرب [الشياطين] مسرعة وهي تصيح، فإذا أدركت رجلاً تخلّى عنه إلهه تلبّسته كرداء. إنها تذهب إليه مباشرة وتملأه بسمّها: توثق يديه وتقيّد قدميه وترهق كاهله ثم تنفث فيه السمّ». إن التجديد، كالانحطاط، يطول الكيان بالكلّية: «فليُقشَّر كهذه البصلة كل من اللعنة والسحر والتعب والألم والمرض والبؤس والخطيئة والمرض الذي هو في جسدي، في لحمي وأعضائي. ألا فليلتهمها جيرو(*) (Girru) المضطرم اليوم، ولينفكّ السحر فأُبصرَ النور!».

(*) هو إله النار والنور في الحضارة البابلية، ذاك الذي تلتمس معونته من أجل إبطال مفعول السحر.

تطوّر مفهومَي الطاهر والنجس

لن يطول وقت حتى يميّز الفكر الإغريقي بين هذين المفهومين المتغايرين، اللذين كانت ردود الفعل الأولية تقودهما إلى الانصهار في وحدة غير منقسمة. لقد كوَّن كلاًّ منهما على حدة نتيجة تحليل وئيد ثم أفرد لهما مكاناً محدّداً في هرميّة الأعراض (accidents) أو الوظائف، هرميّة المعطيات أو المقاصد، التي تمسّ الإنسان في صميم وجوده ووجدانه. إن الفضل في صقل المفاهيم المختلفة وإيضاحها يعود، بنوع خاص، إلى الأخلاقيات الصوفية التي ازدهرت في المجالس الأورفية، ولائحة الأضداد الفيثاغورية، والكوزمولوجيا المانوية. إن الفكر التصنيفي والفكر الفلسفي، يتولّيان الفصل بين الصفات. ولئن كنا لا نشكّ في وجود صلات متبادلة بين هذه الأخيرة، التي نظل نستشعر التناغم العميق بينها، فإن مآلها إلى العزْل والاندراج، كلٌّ في الخانة التي توافق طبيعتها. وقد بات تعارض الخطوط المنحنية والمستقيمة من اختصاص علم الهندسة، وتعارض الأعداد المزدوجة والمفردة من اختصاص علم الحساب، وتعارض النظافة والقذارة من اختصاص علم الصحة، وتعارض الصحة والمرض من اختصاص علم الطب، في حين أن تعارض الخير والشر هو من اختصاص علم الأخلاق ولايزال الدين يحتفظ بتعارض النعمة والخطيئة. يوماً بعد يوم يجري الدمج بين الطهارة والنقاء الجسدي والخلقي، لاسيما العفّة. هذه الأخيرة تمثل المخرج الأساسي الذي خوّل فكرة الرجاسة أن تتجرّد، إلى حدّ ما، من طابعها المادي. لقد تحوّلت من وخَم تذهب به المياه الجارية إلى لطخة تتنقّى منها النفس بالغفران الإلهي.

لقد تفلّص كل شيء وتجزّأ إلى أقسام مستقلة، بحيث بات في إمكان المرء أن يخسر هنا ويربح هناك، ولم يعد ثمة ما يُلزم الإنسان

أو يورّطه، بالكلّية. إن العصر يقدّم تعويضات لمن يهمل خلاصه، ولم يبقَ تعارض إلا ورأى أهميته تتضاءل مع تعاظم استقلاليته. لقد بات مجال الدنيوي من الاتساع بحيث يكاد يشمل مجمل الشؤون البشرية.

الدنيوي والمقدّس

غير أنه، مهما بدت دائرة تأثير المقدّس ضيّقة في الحياة العصرية، أو بدت الحضارات التي نطالعه فيها، من أكثرها بداءةً إلى أكثرها تطوّراً، تتصف بالتنوّع، فالثابت أن مفهوم المقدّس احتفظ على مرّ مراحل التاريخ الديني بأصالة مميّزة أضفت عليه وحدةً لا نزاع فيها. ومازالت هذه الوحدة تُنشىء التعارض بين «الطريق، والحق والحياة» وبين القوى التي تُفسد الكائن، بكل ما لهذه الكلمة من معنىً، إذ تحمله على اليأس وترصده للهلاك، لكنها، في الوقت نفسه، تعلن، في وجه ما يَحفظ ويثبِّت، التواطؤَ الأساسي مع ما يثير ويُدمّر. إن الدنيوي هو عالم الرفاه والاستقرار والأمان، وهذا العالم يتحدد بهاويتين: ثمة نشوتان تغريان الإنسان حين لا تعود تكفيه حياة الرفاه والأمان ويشقّ عليه احتمال الخضوع المطمَئِنّ والمتحذّر للشريعة والنظام، فيخيّل إليه أن هذه الشريعة لم توضع إلا لتكون حاجزاً، وأنها ليست هي المقدّس، بل إن المقدّس هو ما تضعه خارج متناول الإنسان، ذاك الذي لا يعرفه ولا يملكه إلا من انتهكه أو تخطّاه. وحالما يتمّ تخطّي هذه الحدود تستحيل العودة إلى الوراء، بحيث يتعين مواصلة السير إما في طريق القداسة أو في طريق الهلاك اللتين تصل بينهما فجأةً طرقات مختصرة لم تكن بالحسبان. إن الذي يجرؤ على تحريك القوى السفلية هو من لم يقنع بنصيبه وربما أيضاً، من لم يتمكّن من التأثير على السماء. سوى أنه يبقى مؤهّلاً للدخول إليها عنوةً. إن التعاهد مع الشيطان لا يقلّ تكريساً عن

النعمة الإلهية، وحال من وقّع ذلك العهد كحال من امتلأ بالنعمة الإلهيّة، من حيث إن كليهما محكوم بالفصل عن مصير البشر العاديين نهائيّاً، لأنه عكّر بسحر قدره أحلام الخجولين أو المُترَعين الذين يستحيل أن تغويهم أي هاوية.

III

مقدّس الاحترام

نظرية المحظورات

يتعارض قطبا المقدّس (pôles du sacré) مع الدنيوي (profane) دونما تمييز إذ يتضاءل تعارضهما إزاءه ويتجه نحو التلاشي. وإذا صحّ أن القداسة توجس خيفة من الرجاسة والدنيوي، اللذين يمثلان، بالنسبة إليها، درجتين مختلفتين من النجاسة، فإن في مقدور الرجاسة، بالمقابل، أن تلطّخ الدنيوي والقداسة وتنال من كليهما معاً. بذلك تُظهر عناصر العالم الديني الثلاثة: الطاهر والدنيوي والنجس، قابليةً ملحوظةً للتحالف الثنائي ضد العنصر الثالث. لقد رأينا كيف تعمل هذه الجدلية داخل المقدّس، وكيف أن كلا الطرفين، بتعارضه مع الآخر، ينشىء في محاذاة المقدّس تلقائياً ذاك **العدم الفاعل** الذي اسمه الدنيوي. أما وقد سلّمنا بازدواج المقدّس الأساسي، فقد لزم أن نرى كيف يتعارض مع العالم الدنيوي جملةً. بعبارة أوضح، يجب أن نبحث داخل المجتمع عن تمييز موازٍ لذلك القائم بين مجالين متكاملين ومتعارضين هما عالم المقدّس وعالم الدنيوي. على أننا سرعان ما نُدرك أن هذا التمييز يشتمل على تقسيمات وتفرّعات ثنائية أخرى ـ أو بالأحرى يلتئم معها ـ كتلك الخاصة بالجماعة أو المبادئ

المتكاملة والمتناقضة التي يتيح تعارضها وتعاضدها (نظرية تآلف الأضداد) انتظام سير الحياة الاجتماعية داخل الجماعة نفسها. تلك هي حال الثنائي المؤلَّف من عِمارتين (phratries) في المجتمعات التي تبسط سلطتها على مساحات شاسعة، ومن الأمير والرعية في المجتمعات الصغيرة الضيقة. في هذين النموذجين الممعِنَين في التباين وشبه المجرّدين بحيث لا نجدهما أبداً بحالتهما الصرف في الواقع، يتقرر مفهوم نظام العالم انطلاقاً من تكوّن «فريقين» متعادلين عدداً ونفوذاً، أو يتعادلان بفعل تفاوت مزدوج ومعكوس في العدد والنفوذ يخوّل كليهما أن يسدّ مسدّ الآخر. هذا النظام يتحكّم، في الوقت نفسه وبالطرق عينها، بتوزيع الدنيوي والمقدّس، فما يكون مباحاً لأفراد أحد العِمارتين، يكون محظوراً على أفراد العِمارة الأخرى. وما يحلّ للأمير لا يحلّ للشعب، والعكس بالعكس. أما المحظورات فوظيفتها أن تحمي النظام المؤسَّس على هذا النحو من كل انتهاك. يستحيل أن نتناول هذه الأمور كلاًّ على حِدة، لأنها تشكّل منظومةً لا يمكن تجاهل أي عنصر منها ولا تجد تفسيرها إلا في إطار تحليل إجمالي لسير المجتمع الذي تنشط فيه[1].

1 ـ تنظيم العالم

انقسام المجتمع إلى شطرين

من الممكن أن نُدرج طغيان التقسيم إلى عِمارتين في عداد الواقعات المهمة التي سلّطت عليها دراسة المجتمعات الطوطمية

(1) هذا العمل مبسّط ولم يكن في الإمكان أن يكون غير ذلك، فضلاً عن أنه لا يطمح سوى إلى الإيحاء بأنه يستحيل إيجاد الحل الصحيح للقضايا التي قيل فيها الكثير، كتحريم السفاح، إلا إذا اعتبرناها حالات خاصة لنظام يشمل **مجموع** النواهي الدينية السائدة في مجتمع معيّن.

الضوء في مجال التنظيم القبلي. ما تمثله هاتان العِمارتان، في الواقع، هو أكثر بكثير من حدٍّ أوسط بين القبيلة (tribu) والعشائر (clans)، إنه الهيكليّة الأساسية والثابتة للوحدة الاجتماعية، على أقلّ تقدير، ففي حين يتفاوت عدد العشائر زيادةً ونقصاناً، يبقى عدد العِمارات ثابتاً لا يتعدّى العِمارتين في كل قبيلة. أما الحالات النادرة التي نتحقّق فيها من انقسام بعض القبائل إلى ثلاث عِمارات فلا يمكنها الإخلال بالقاعدة العامة، كما هي الحال في الشرق الأفريقي، حيث أحصى أحد المراقبين لدى الماساي (Massai) ثلاث مجموعات رئيسة، فيما اعتبر آخر أصلاً ما كان المراقب الأول قد جعله فرعاً، فصوّر الشعب موزّعاً إلى أربع مجموعات بدائية تنطلق إلى الغزو اثنتين اثنتين، مطلقاً على أعضاء الفئة الأولى اسم **وحوش الأحمر القاني** وعلى أعضاء الفئة الثانية اسم **الوحوش السود**.

أضف إلى ذلك أن حدود العشائر تكون أحياناً مبهمة وغير واضحة المعالم، لأن قوانين الزواج الخارجي فيها غالباً ما تشكو من الضعف، في حين تبقى سائدة بين العِمارتين. أخيراً، تبدو العشائر، أكثر الأحيان، تجزئةً لانشطار ثنائي سابق، حتى ليمكن اعتبار العِمارتين، بوجه عام، ظاهرة تأسيسية للمجتمعات الطوطمية في مجمل ما أوفى إليه امتدادها الجغرافي.

من المهمّ أن نُظهر، استناداً إلى حالات واقعية، طبيعة هذا الانشطار الثنائي وميزاته الرئيسة، لأن عليه تتوقّف شبكة المحظورات التي تَقتطع في عالم كل عِمارة من الجماعة، مجالاً للدنيوي وآخر للمقدّس، ففي أستراليا، مثلاً، يتوزّع أعضاء العِمارتين على المؤسسات المحلّية، في معظم الأحيان، لكن التعارض يبقى قائماً داخل كل منهم، وفي حال اجتماع القبيلة، يستعيد الانشطار الثنائي كامل أهميته. هكذا، نتحقق منذ البداية من طغيان نظام العِمارتين

على كل نظام آخر في القبيلة، وقد أثبت دوركهايم وموس أن تقسيم الطبيعة بأسرها يتمّ وفقاً لتقسيم القبيلة الاجتماعي. إن عمل هذين العالِمين ينطلق من تقسيم العشائر التي تشكـّل ـ على الأقل حالياً ـ المجموعات الأكثر تمايزاً في المجتمعات الأسترالية، وإذا صحّ يقينهما بأن العشائر تتفرّع من العِمارتين بطريقة التغْضية(*) (scissiparité) فقد لزم أن يُنيرنا بشأن ظاهرة الانشطار الثنائي. والواقع أنه، إذا كان يصعب فهم اختيار طواطم العشائر وعلاقاتها المتبادلة، فإن التسميات التي تُطلق على طوطمَي العِمارتين تبدو أشد وضوحاً. إن الكائنات التي تتخذانها رمزاً لهما هي من ألوان مختلفة، وأكثر الأحيان، متعارضة، فقد كان **الغورنديتش مارا** (Gournditch-Mara) في ولاية فيكتوريا ينقسمون إلى **كروكيتش** (Krokitch) أو الببغاء البيضاء، و**كابوتش** (Kaputch)، أو الببغاء السوداء. هذان اللقبان نصادفهما لدى قبائل أخرى متنوّعة، أحياناً لدى عشيرتين بسيطتين ـ كما في قبيلة **مون غانبيه**(**) (Mont-Gambier) ـ تتخذان الببغاء البيضاء والببغاء السوداء طوطمين لهما. لكن ما تجدر الإشارة إليه هو أن كلاّ من العشيرتين المذكورتين تقع في عِمارة، وأن الاسمين اللذين تحملهما العِمارتان يُظهران شبهاً جليّاً بلفظتي **كروكيتش** و**كابوتش** اللتين نجدهما لدى الغورنديتش مارا، حتى لنميل إلى أن نرى في عشيرتي الببغاوين، القسمين الأصليين للقبيلة، أي العِمارتين بالذات.

وعليه، لا تكون طواطم العِمارات في هذه القبائل مختارة كيفما اتفق، بدليل ما تبدو عليه من تناظر وتعارض: ثمة حيوانان من الجنس نفسه، ولكن، من لونين متعاكسين، أي حيوانان متماثلان،

(*) التوالد بالانقسام إلى شطرين.

(**) تقيم هذه العشيرة في جنوب أستراليا.

وفي الوقت نفسه، متعارضان. إن التعارض بين الببغاء البيضاء والببغاء السوداء هو نفسه الذي يطالعنا بين وحوش الأحمر القاني والوحوش السود، لدى الماساي.

انقسام العالم إلى شطرين

هذان التناظر والتعارض يجري الحفاظ عليهما في عملية تقسيم عناصر العالم بين الأُطُر الاجتماعية. وما يُستنتج من عمل دوركهايم وموس هو أن تصنيف الكائنات أو الأشياء يتمّ على قاعدة ما بينها من وشائج وصلات: تُصنَّف ضمن عشيرة واحدة، مثلاً، الأعشاب التي يقتات منها حيوانها الطوطمي والوحوش التي نصادفها عادةً حيث يعيش، كالضفادع التي يقرن الأرونتا (arunta) بينها وبين شجرة السّنط[*] لأنهم يعثرون عليها في تجاويفها، كما يقرنون بين الكانغورو والببغاء لأنهم، على حدّ زعمهم، يرونها ترفرف حوله عادة. على أنه يبدو من الثابت أيضاً، أن الأشياء التي تؤلّف في تعارضها ثنائيات، تتوزّع على الجماعات التي تتعارض بدورها، مؤلّفة في المجتمع ثنائيات. تلك هي حال القمر والشمس، بشكل عام، ففي قبيلة بورت ماكي (Port-Mackay)، تُعتبر الشمس **يونغارو** (yungaroo) والقمر **فوتارو** (wootaroo)، وفي قبيلة مون غانبيه، لا يقتصر التصنيف على جعل كل من هذين الكوكبين داخل إحدى العِمارتين، بل يتعدّاهما إلى ما تتضمنانه من عشائر، عشائر الببغاوات البيضاء والسوداء، تحديداً.

صحيح أن التعارض ربما افتقر أحياناً إلى الوضوح، كما في الكثير من القبائل الأسترالية، لاسيما المنتشرة منها في ولاية الغال

(*) شجرة يُستخرج منها الصمغ الجيّد.

الجديدة الجنوبية، حيث طوطما العِمارتين هما الصقر والغراب. بيد أن هذين يبقيان حيوانين متشابهين من فئة الطيور تصوّرهما الأساطير في حالة تقاتل دائم. أما في الألعاب القبلية فإن كل عمارة تجد نفسها كتلةً واحدةً في مواجهة الأخرى. وإذا انتقلنا من الحالات الأقلّ إلى الأكثر وضوحاً أدركنا، على وجه أفضل، الطابع المنظّم لتعارض العِمارتين. هاتان الأخيرتان تقسمان الأرونتا إلى جماعة **اليابسة** وجماعة **الماء**، وكلتا التسميتين مستعملتان لدى البابوياغ (Babuiag)، في إحدى جزر مضيق توريس (Torrès)، حيث طواطم إحدى العمارتين هي حيوانات مائية، وطواطم الأخرى حيوانات أرضية أو برمائية، ففي هاتين الحالتين الأخيرتين، تتعارض العِمارتان على غرار عنصرين نقيضين، ويتسع هذا التعارض ليشمل مجمل مظاهر الحياة المشتركة: واحدة تقطن في الشرق وأخرى في الغرب، واحدة تخيّم في مهبّ الريح وأخرى بعكس اتجاه الريح... إلخ.

يَظهر هذا الجانب بمزيد من الوضوح في رحاب منطقة طوطمية أخرى هي أميركا الشمالية، حيث يشكّل الزوني (Zuñi) حالياً تنظيماً مكانياً - اجتماعياً، معقـّداً نسبياً، وحيث العشائر التي تمّ رصدها تتفرّع من عِمارتين بدائيتين. ذلك ما توحي به الأساطير، على كل حال، حيث ورد أن أحد السحرة قدّم في بدء العالم هديّةً إلى البشر هي كناية عن أربعة أزواج من البيض متعاكسة لوناً: اثنان منها عميقا الزرقة بلون **السماء**، واثنان آخران في مثل حمرة **الأرض** الداكنة، موضحاً أن داخل الأولَين **الشتاء** والآخرَين **الصيف**. ثمّ دعا البشر إلى الاختيار، فأخذ فريق منهم زوجي البيض الأزرق، فيما أخذ الفريق الآخر زوجي البيض الأحمر. أما زوجا البيض الأزرق فقد خرجت منهما طيور ريشها أسود، هي **الغربان**، وطارت باتجاه **الشمال** (الشمال هو فصل الشتاء)، وأما زوجا البيض الأحمر فقد خرجت

منهما **الببغاوات** التي جعل من نصيبها الدفء والبذار والسلام (وهي أوصاف **الجنوب** والصيف، مثلما أن الهدم والحرب هي نعوت **الشتاء**). وعلى هذا النحو ـ يخلص المخبر إلى القول ـ انقسم الزوني إلى جماعة الشتاء وجماعة الصيف، وصار بعضهم ببغاوات وبعضهم الآخر غرباناً.

هذا النظام، الذي لاتزال تطالعنا آثاره لدى معظم هنود البويبلوس (Pueblos)، ينشىء التعارض، إذاً، بالتزامن، ما بين طيور تختلف ضمن حدود شبه معيّن وألوانٍ وفصولٍ ومبادىءَ تتعلّق بالحرب والسلم، أي بين حالاتٍ محدّدة يمرّ بها المجتمع. هذا التمييز الأخير [بين مبادىء الحرب والسلم] يؤسس لتعارض العِمارتين لدى عدد من قبائل السيو (الأوسّاج (Ossages) على نهر الميسّوري، والكريك (Krik) في ولاية ألاباما... إلخ)، حيث هناك واحدة مختصّة بالأعمال الحربية، والثانية بمساعي السلام، وفي المخيّم، واحدة تقيم عن يمين المدخل والثانية عن يساره. مثل هذه التقسيمات ليست نادرة: تتمركز العِمارتان إلى جانبي خط المخيّم الوسطي، فأحياناً، تنشأ علاقات توازٍ بين ما تضمّانه من عشائر، كما عند البوكاس (Paukas)، وبين مبادئ أو عناصر متعارضة، متصارعة، كتمركز عشيرة المياه، مثلاً، قُبالة عشيرة النار، وعشيرة الهواء قبالة عشيرة الأرض، وأحياناً أخرى، كما هي الحال لدى الأوماها، تمثّل هذه المبادئ أو العناصر عشيرة في كل عِمارة، بحيث تُقيم العشيرتان اللتان تحملان الشعار نفسه متقابلتين، على جانبي الممر الوسطي الكبير للمخيّم، كلٌّ في إطار العِمارة الخاصة بها، كعشيرتي الصاعقة اللتين ترتعان متواجهتين عند مدخل المخيّم.

أما الوظيفة الثابتة لهاتين العِمارتين في أميركا الشمالية فتكمن في توفير إطار المجاولات الطقسية (joutes rituelles)، والألعاب

الدورية ذات الطابع الرياضي. تلك هي، بنوع خاصّ، حال كل من الأيروكوا (Iroquois) حيث تتبارى العِمارتان بلعبة الصولجان، والوينّباغوس (Winnebagos) الذين يمارسون ألعاب الكرة في ولاية ويسكونسن (Wisconsin). إن الاحتفالات التي تجمع القبيلة بأسرها هي المناسبات المميّزة لتعارض العمارتين اللتين يتقدم كلاًّ منهما ناطق باسمها وتؤدّيان الواحدة في حضور الأخرى رقصات تعبّر عن ماهيتها الخاصة.

إن تسميتهما تدلّ، في الواقع، على تقاسمهما الكون مقاسمةً تشمل المؤسسات والطبيعة معاً. وعلى هذا الأساس، تنفرد إحدى العِمارتين لدى الهوباس (Hupas)، شمالَ كاليفورنيا، بما يُسمّى طبابة ثعبان البحر، في حين يختص الفرع الآخر بطبابة السلَمون. أما العمارتان الخارجيتان (exogames) لدى الوينّباغوس، واللتين تنقسم إحداهما إلى أربع عشائر والثانية إلى ثمانٍ خارجية كلها بحكم التفرّع، فيجري ربطهما بالأرض والسماء، رمزياً، بحيث يتوزّع أعضاؤها بين جماعة الأعلى (En - Haut) وجماعة الأسفل (En - Bas) اللتين تتجابهان في معظم مظاهر الحياة الاجتماعية. وكلٌّ من هذه العشائر تؤدّي الطقوس العائدة لها وتنهض بمهمّات سياسية محدّدة، فعشيرة الدبّ تهتم بالأمن، وزعيم القبيلة يُنتخب من عشيرة **طيور الصاعقة**، والمنادي العام (crieur) من عشيرة البيزون(*) (bisons). كذلك يتوزّع الميفوك (miwok) إلى عِمارتين تأخذان بخطّ النسب الأبوي (patrilinéaire) هما عِمارة **الماء** أو **الضفدع ـ الثور**، وعِمارة **التراب** أو **القيق الأزرق**. والملاحظ هنا هو ردّ الظواهر الطبيعية كلها إلى الماء والتراب، وبالتالي، إلى إحدى العِمارتين،

(*) ثور أميركي من الفصيلة البقرية له عند كتفيه شبه سنام.

بناءً على تجاذبات تمّ اكتشافها بما يقرُب إلى المصادفة، ويبقى الدور الأبرز فيها للعلاقات الرمزية[2].

فضائل تكاملية

نخرج من هذه الجولة السريعة بخلاصة مهمّة، مؤدّاها أن العِمارتين تشكلان نظاماً. إنهما تملكان وتمثّلان **فضائل** خاصة متكاملة، تتعاضد وتتعارض. كل عِمارة تضطلع بوظائف واضحة تماماً، وتشارك في مبدأ محدد، وتلزم في المكان اتجاهاً ثابتاً على الدوام، كما تقترن بفصل واحد من السنة وعنصر واحد من العناصر الطبيعية التي تبدو مكوِّنة لها، مع اللفت إلى أن هذه الاتجاهات والفصول والعناصر كلّها متعارضة. ويُرمَز إلى شخصية كل عِمارة بطوطمها الذي يحيل إلى أحد المعطيات الكونية الأساسية، إما بصورة مباشرة، كما هي الحال في أميركا الشمالية، على وجه الإجمال، أو بوساطة حيوان يوفّر لها الشعار الملائم، كما يحصل غالباً في أستراليا.

إن القبيلة، كالكون جملةً، تولد من **اجتماع** عِمارتين. ونحن نفهم ألاّ يكون لها أي طوطم، **على الإطلاق**، مادامت لا تبدو وحدةً أساسيةً، بل نتيجة تنافس مثمر بين قطبين مفعمين بالطاقة والحيوية. إن الأساطير التي تروي نشأة القبيلة لا تركّز على وحدتها، بل على

(2) انظر: E. W. Gifford: *Miwok Moieties* (Berkeley, University of California Press, 1916), XII, pp. 139-194, and *Clans and Moieties in Southern California* (Berkeley, University of California Press, 1918), XIV, pp. 155-219.

هذه الحالة الخاصة تتيح لنا أن نفهم كيف يمكن للشعار الحيواني وحده أن يستمرّ بعد أن يفقد المبدأ الكوني المرتبط به كل دلالة اجتماعية.

ثُنائيتها، وهنا تحضرنا الرواية الزونية (Zuñi) التي تُفرّع كل شيء من أزواج بيض أربعة تتعاكس لوناً، وهي توافق تماماً الحكايات الخرافية الأسترالية، تلك التي تعيد خلق العالم إلى كائنات أسطورية تُدعى **نورالي** (Nurali)، بعضها على شكل الغربان فيما بعضها الآخر على شكل عقبان ـ صقور. إنها، على ما نذكر، طواطم العِمارتين اللتين يجري تصويرها في حالة قتال مستمر. كذلك يبدو كبار آلهة القبائل، أمثال بونجيل (Bungil) ودارامولان (Daramulun) وباياميه (Baïamé)، طواطم قديمة لعِمارات هذه القبائل تمت ترقيتها إلى منزلة الآلهة العظمى، وإن كان يسهل أن نجد فيها مجدداً إما صورة العقاب ـ الصقر أو صورة الغراب، ونظنها في حالة منافسة تأسيسية مع بعضها البعض أو مع هذين الطوطمين الأخيرين.

لا تظهر القبيلة، إذاً، كوحدة متجانسة في العالم، منظوراً كان أم غير منظور، أسطوريّاً أم حقيقيّاً، بل ككلّ يرتهن وجوده وعمله بالمواجهة المستمرّة والمثمرة بين مجموعتين متناظرتين من الأشياء أو الكائنات التي تشمل الطبيعة والمجتمع، من دون أن تستثني شيئاً، مقرّرة بذلك **نظام الأشياء** (ordo rerum) و**نظام البشر** (ordo hominum)، في آن.

لا يصح الزعم أن هذا التنظيم يستوفي شرط الشمول، إذ ليس في الإمكان إعادة تكوينه، على أبعد تقدير، إلا انطلاقاً من المجتمعات الطوطمية، وقد باتت رقعة امتدادها الجغرافي من الضيق بحيث تقصّر عن كامل القارة الأفريقية والقسم الأكبر من آسيا. عدا ذلك، إن المجتمعات الطوطمية كما تطالعنا حالياً، تظهر أكثر الأحيان بنيةً أشد تعقيداً، إذ تبدو مكوّنةً لا من مبدأين وحسب، بل من مبادئ عديدة. يمكننا في معظم الحالات، بالطبع، أن نصعّد في

التاريخ وصولاً إلى انشطار ثُنائي أوّلي، ولكن لا ضرورة لافتراض ذلك منهجيّاً. يكفي أن يكون قد تمّ التحقّق من مبدأ الانشطار هذا كما ينبغي ليكون جديراً بالدراسة، فإذا كان ينطبق مباشرةً على عدد كبير من المجتمعات، وكانت المجتمعات الأخرى لا تختلف عن الأولى إلا بعدد التقسيمات الوظيفية الأوليّة، فلا حرَج. إن تبديد الصعوبة الآنف ذكرها هو رهن تصويب بسيط يقود إلى **تعميم** هذه النظرية، لأن آلية العمل تبقى هي نفسها هنا وهناك. أما إذا تبيّن أن هذه الآلية لا تنسجم البتَّة مع التصويب المذكور، في ما خصّ فئةً معينةً من المجتمعات، فقد وجب اللجوء إلى تركيبة نظرية لا تقل عن بنية هذه المجتمعات فرادةً وتميّزاً.

أقل ما يمكن قوله هو أن تواتر الأسماء من نوع **داكوتا** في المعجم الخاص بالقرابة الاصطلاحية يوفّر للتقسيم الثُنائي الخارجي لدى البدائيين مجالاً من الامتداد منقطع النظير، وقد بيّن لوي (Lowie) بوضوح أن هذا التواتر لا يمكن أن يكون إلا أحد آثار التقسيم المذكور. من الممكن التساؤل، أيضاً، عمّا إذا كان التناوب على السلطة بين الملوك الذين يجسّدون فضائل متناقضة مردُّه إلى مبدأ مماثل، كما يحصل دائماً في كمبوديا، حيث يتناوب على العرش، ملكان، أحدهما من عشيرة النار، والآخر من عشيرة الماء. أما في الصين، فمن الممكن، بحسب غرانيه، تقدير زمن يتناوب خلاله زعماء الجماعات المتنافسة على الحكم تبعاً لتعاقب الفصول. وعلى كل حال، فالتقاليد تظهر ثُنائيّاً أميريّاً يمسك بمقاليد الحكم: ملك يمثّل فضيلة **السماء** ووزير يجسّد فضيلة **الأرض**. وثانيهما خاضع للأوّل، لكن في استطاعته، اعتباراً من سنّ معيّنة أن يرغمه على إخلاء المكان له، بعد أن يكون قد اكتسب فضيلة **السماء** بخروجه من الاختبارات الطقسية منتصراً.

جوهر الفضائل الجنسي والموسمي والاجتماعي

كان دوركهايم وموس قد لاحظا منذ زمن طويل، أن مفهومَيْ السماء والأرض يمثّلان اثنين من عناوين التصنيف الشبيهة بتلك التي كانا يدرسانها في المجتمعات الطوطمية، حيث تتعيّن السماء والأرض، على التوالي، في موازاة الطبيعتين الذكرية والأنثوية، والنور والظلمة، والجنوب والشمال، والأحمر والأسود، والأمير والجمهور... إلخ، كما اهتديا، بنوع خاص، إلى الصلة المتوقّعة بينهما وبين الأمكنة والأزمنة والحيوانات الأسطورية. وذلك أن فضائل **السماء والأرض** تمثل في الصين وجوهاً من مبدأي **يـِن** (Yin) **ويانغ** (Yang) اللذين يشرفان على تصوّر العالم إشرافهما على مجمل الحياة الاجتماعية. ما من تعارض إلا وينضوي إلى تعارضهما. ولا يسعنا، بالطبع، أن ننسب إلى العصور الغابرة روعة الفكر السكولاستي الظاهرة في توزيع كل المعطيات الفلسفية أو الحيوية لإحدى الحضارات، بل الأولى أن نجد في مثل هذا التوزيع ثمرة جهد طويل.

بيد أن الحقائق الاجتماعية التي يجعلها غرانيه في أساس هذا التصوّر تتيح المقاربة بدقة فريدة، بين مبدأي اليِن واليانغ اللذين نراهما مجسّدين في العِمارتين واللذين يضمن تعارضهما وتعاضدهما حياة القبيلة، ففي عُرفه، أن التقسيم الثنائي كان هو المهيمن على حياة الطبقة الفلاحية في الصين القديمة، وقد أعاد غرانيه تكوين مرحلة تبدو فيها الصين **نسخةً** طبق الأصل بل نموذجاً لتعارض اليِن واليانغ تعارضاً يطابق التغيّرات الموسمية. إن اليِن يُظهر فضيلة الشتاء، في حين يُظهر اليانغ فضيلة الصيف، بذلك يكون «العنوانان الرئيسان» قد انبثقا من الأعياد الاعتدالية(*) (équinoxiales) التي كانت

(*) أعياد مرتبطة باعتدال الربيع أو الخريف.

تنشأ خلالها مواجهة على ضفتي أحد الأنهر بين الفلاحين الرجال الذين يعملون تحت أشعة الشمس في فصل الحرّ، والنساء الحائكات اللواتي يعملن داخل المنازل إبّان فصل البرد. لقد كان الجنسان يفتتحان طقسياً، كلٌّ بدوره، فترة النشاط والتفوق الصوفي، أو فترة السبات والتبعية. ولئن كنا لا نشك في أن اليانغ هو الذكَر واليِن هي الأنثى، فإن العديد من الإشارات الصادرة عن غرانيه بالذات، تثبت أن هذا التعارض الجنسي الأكيد ليس التعارض الوحيد الذي يضع هذين المبدأين في حالة صراع ومواجهة. بل إنه قد لا يكون هو التعارض الأساسي، في الأصل.

والواقع أن الفلاحين المجتمعين في بيت الرجال كانوا، في أعياد الشتاء، يساعدون بالرقص على عودة فصل الحرّ. وكانت هذه الاحتفالات تتضمّن «تواجُه المحتفلين» و«تناوب الحركات»، بعد أن ينقسم الراقصون إلى فرقتين متنافستين، إحداهما تجسّد الشمس والدفء والصيف، أي **اليانغ**، والأخرى تجسّد القمر والبرد والشتاء، أي **اليِن**. غير أن **النساء كن مستبعدات من هذه الأعياد**، ما يعني أن الرجال هم الذين كانوا يتولّون تشخيص المبدأين والفصلين اللذين يمثّلانهما، على السواء. في هذه الحالة، على الأقل، ينكفىء التعارض الجنسي إلى المرتبة الثانية. لكن علينا أن نحاول إيجاد تعارض آخر يقوم مقامه. يشير غرانيه إلى أن فريقَي المحتفلين كانا مكوّنين كلاهما من فريق المُضيفين وفريق المدعوين، فلا يسعنا إلا أن نفكّر بالمجاولات الطقسية والألعاب الرياضية في المجتمعات التي تتضمن عِمارات، وهو عين ما نراه في الرقصات الطِّباقية (danses antithétiques) التي تحفل بها الأعياد الفصلية الصينية، حيث الوظيفة هي نفسها وترتكز على نفس المؤسسات. ولئن أمكن أن يقوم بعض هذه الرقصات على المواجهة بين رجال ونساء، فإن بعضها الآخر

يرتكز على المواجهة بين عشائر متنافسة ومتكافلة يربطها تقليد عريق من الزيجات الجماعية المتبادلة. هذه الزيجات التي يصف غرانيه آليتها في موضع آخر، تعمل تماماً على غرار العِمارات في المجتمعات الثُّنائية التقسيم.

من المعلوم، بالنسبة إلى العيد، أن إحدى فرقتي الرقص كانت تتألّف من فتيان، والأخرى من رجال بالغين. وعليه، فإن تعارض الين واليانغ لا يتطابق، هذه المرّة، مع تعارض الجنسين، بل يتخذ شكل المواجهة بين عمرين. يجب ألا يغرب عن أذهاننا أبداً أن هذه المفارقات ليست إلا **عناوين** تستر دوريّاً المفارقات العديدة التي نصادفها في الطبيعة وفي المجتمع، وأبرزها مفارقة الجنسين والزُّمر الاجتماعية (groupes sociaux)، فعندما لا تعود لعبة العِمارتين تظهر تباين المجتمع يبقى تباين الطبيعة وحده هو المنظور. إن مؤلَّف غرانيه يظهر بشكل رائع كيف حصل هذا التطوّر، وكيف إن الوجه الجنسي لكل من الين واليانغ غلب على ما عداه وفرض هيمنةً شبه حصرية خوّلته أن يكون أبرز النصوص المتأخرة التي تسمح بإعادة تشكيل الحضارة الصينية القديمة.

عدا ذلك، تعرف المجتمعات الطوطمية، بحسب الظروف، تعارضاً صوفياً واجتماعياً بين الجنسين. تلك هي حال الكورناي (Kurnaï)، بنوع خاص، حيث يعتبر الرجال أنفسهم، بمعزل عن العشائر، أنسباء مُلَيك النعام (émou-roitelet)، فيما تعتبر النساء أنهن نسيبات الدُّخَّلة المزهوّة (superbe-fauvette). هذان الحيوانان تتوافر فيهما جميع خصائص الكائنات الطوطمية التي يُحظّر قتلها وأكلها، بنوع خاص. بذلك يرغم كلا الجنسين الآخر على احترام الطائر الذي اتخذه له شعاراً، وأي انتهاك لهذا المحظور من شأنه أن يجرّهما إلى التقاتل. غير أن هذه الصراعات التي تسيل فيها الدماء حيناً، وتتحوّل

إلى ألعاب بسيطة حيناً آخر، تكون بمثابة تمهيد طقسي للزيجات، على غرار ما يجري في الأعياد الاعتدالية الصينية حيث يُصار إلى عقد الخطوبات. وعليه لا يكون مُليك النعام والدُخَّلة المزهوّة إلا نسْختين وظيفيتين لليِن واليانغ.

ولو أجَلنا النظر في الأمر، لبدا أنه يستحيل أن تُطابق ثنائية العِمارتين الاجتماعية ثنائية الجنسين الفيزيولوجية مطابقةً ينشأ منها التعارض بين شقّين أحدهما ذكوري صرف والآخر أنثوي صرف. إن تقسيماً كهذا، ينكر أخوّة الدم تماماً، من شأنه أن يقطع كل رباط بين الأخ وأخته، ويمنع تكوُّن أي شكل من أشكال الذرّية والعائلة. من هنا كان المبدآن المُكوّنان للعالم والمجتمع يتجسّدان في الجنسين، من جهة، (كونهما يساهمان في تأمين الولوديّة البيولوجية)، وفي العِمارتين (بصفتهما عنصرَي التوافق الاجتماعي)، من جهة ثانية. أما أن تنشأ من جرّاء ذلك تداخلات مليئة بالمفارقات، لمجرد أن تلك هي طبيعة الأمور، فذلك لن يتسبب بمضايقة من لا يرى في العالم إلا قوىً سرّية، وعليه، يمكن لبعض الرجال أن يمثّلوا، إبّان أعياد العِمارتين، المبدأ الذي ترمز إليه النساء في المبارزات الجنسية.

في ظل مناخ قاسٍ يجعل من تغيّرات الفصول شغل الناس الشاغل، لا يتحدّد التعارض الاجتماعي الأساسي بالجنس بل بالفصول ذاتها، لاسيما إذا كانت الحياة الجماعية خاضعة في جملتها لتبدّلات الشروط المناخية، كما هي حال المناطق المحيطة بدائرة القطب الشمالي. لقد سلّط مارسيل موس الضوء على ضخامة هذا التحوّل بما يكفي لجعلنا نأخذه بعين الاعتبار من دون التشديد عليه. حسبنا التوقّف عند حالة الأسكيمو في كل من أرض البافين (Terre de Baffin) وخليج فروبيشر (Frobisher).

هنا، كما في أي مكان آخر عند هذه الشعوب، تختلف طقوس

الولادة بين الأطفال المولودين في فصل الصيف وأولئك المولودين في فصل الشتاء، فضلاً عن أن الحياة تبقى بأسرها منطبعةً بالفصل الذي شهد الولادة. إن تأثر الشخصية الحميمة بهذا الفصل يضاهي تأثّرها بالانتماء إلى جنس معيّن، أو إلى عِمارة محددة، في المجتمعات الطوطمية، فمواليد الشتاء هم طيور الترمغان (ptarmigans)، ومواليد الصيف هم بطّ العيدر (eiders)، وإذ يشتبكون معاً في المجاولات الطقسية، يشدّ هؤلاء الحبل في اتجاه الأراضي الداخلية، وأولئك في اتجاه شاطئ البحر، حتى إذا سجّل أحد الفريقين الغَلَبَة على الآخر تمّ الاستنتاج بتفوّق مبدأ هذا الفصل على ذاك في العام المقبل.

هذا التعارض ما بين صيف وشتاء يشكّل جزءاً من نظام علاقات لا يقلّ تعقيداً عن ذاك الذي يُشرف على تمييز مبدأي العِمارتين أو الين واليانغ. وعليه، فإن أول وجبة يتناولها مولود **الصيف** هي حساء حيوان **أرضي** مطبوخ **بالماء العذب**، في حين يتناول مولود **الشتاء** حساء حيوان **مائي** مطبوخ **بمياه البحر المالحة**. هذا التصنيف يشمل الطبيعة بأسرها، كما في أستراليا، حيث يُحظَّر كل احتكاك بين الأشياء الخاصة بالفصلين النقيضين، فألبسة الصيف تُطمر في الشتاء، وبالعكس. كذلك يحتّم تناوب الفصلين تناوب الأطعمة، فلا يجوز أبداً أن يختلط لحم سمك السلَمون الذي يجري اصطياده في الصيف بلحم حيوان بحري آخر يجري اصطياده في الشتاء.

هكذا نسقط مجدداً في نظام محظورات **الاختلاط**، التي يوجب تفصيلها الإحالة إلى مؤلَّف مارسيل موس، وهي تذكّر، عن كثب، بمحرّمات الغذاء والصيد... إلخ، في المجتمعات الطوطمية، مع فارق واحد، على ما يبدو، وهو أن المحظورات هنا تكون مرعيّة الإجراء طيلة أيام السنة، بالنظر إلى نصفَي المجتمع، فيما تكون

مرعية الإجراء هناك، بالنظر إلى الجماعة كلّها على مدى نصف سنة. في الحالة الأولى، يطابق توزيع الحُرّ (libre) [المحلّل] والمخصّص (réservé) [المحرَّم]، والدنيوي والمقدّس، تقسيم العِمارتين الاجتماعي ويرتكز على مبدأ **التبادل**. أما في الحالة الأخرى، فيخضع لتعاقب الفصول ويرتكز على مبدأ **التناوب**.

يتحقّق لدينا، في كل الأحوال، أن ثمة تصوّراً ثُنائيّاً لكل من الحياة الجماعية والعالم اللذين نجدهما منوطين بتضامن مبدأين متنافسين يتوزعان أفراد القبيلة كلهم ويقيمانهم فريقاً في مواجهة آخر، فتارةً يأتي تعارض الفصول في المرتبة الأولى، وطوراً تعارض الجنسين، وأحياناً، تعارض العِمارتين. كذلك تطالعنا نماذج وسيطة، كالفئات الجنسية لدى الكورناي، والفئات الموسمية لدى الأسكيمو في أرض البافين. هذه التعارضات المتنوّعة ليست مستقلة بل تميل إلى التراكب، ويستحيل إلا أن يعاكس بعضها بعضاً، كون الرجال لا يولدون في الصيف ولا النساء في الشتاء، حصراً، وأولاد الأم الواحدة ليسوا ذكوراً كلهم ولا إناثاً، فلا مناصَ، والحالة هذه، من أن يدعَ أحد مبدأي التصنيف المبدأ الآخر يتقدّم عليه. هذه الأوّلية التي يُحقّقها هذا المبدأ أو ذاك تحت وطأة مؤثرات يصعب، نوعاً ما، تحديدها، هي التي تُعطي الحضارة سماتها المُميّزة، وتخوّلنا أن ندرك الاختلافات في سير مجتمعات من النوع الصيني والأسترالي أو الأسكيموي، مثلاً.

نخرج من هذا التحليل بنتيجة مؤداها أن نظام الأشياء والبشر كثيراً ما يتميّز بتآلف مبدأين هما في الآن نفسه ـ وإن بنسب متفاوتة ـ من طبيعة اجتماعية وجنسية وكونية، مما يوجب أن نرى في الشعارات الطوطمية للعِمارات ومن ثم للعشائر، **توقيعات** (signatures) تُظهر فضائل صوفية تصون بتنافسها وتضامنها العالم

وتَحفظ المجتمع. إذ ذاك يكتسب عمل العِمارتين كامل معناه ومثله المحظورات الطوطمية على اختلافها، لاسيما ما كان يحمل منها إسم محظور السِّفاح، الممجوج للغاية.

مبدأ الاحترام

يحكم هذه الآلية مبدأ الإحترام الذي أوضحه سوانتون(*) (Swanton) بقوله إن كلتا المجموعتين المتكاملتين، اللتين يسمح توحدهما بقيام العالم المُنظّم والحفاظ عليه، تمثل نصف المجتمع. وعلى كل نصف أن يسهر على بقاء الفئة التي يمثّلها وسلامتها، وأن يُبقيها دائماً في تصرّف الجزء الاجتماعي الذي تتجسّد فيه الأخرى، والذي يحتاج لكي يستمرّ إلى مؤازرة الأول، للسبب عينه. من المفترض أن تشترك الكائنات أو الأشياء التي يجري تصنيفها في نفس الفئة الصوفية بما يشبه الهوية الجوهرية، لذا كان أفراد العشيرة يرتبطون بروابط الأخوة في ما بينهم، وأيضاً، مع طوطمهم وسائر ما ينضوي إلى لوائه. وبقدر ما لا تستقيم فيهم هذه الأخوّة، تُثقل على الروابط الأخرى.

إن وحدة الجماعة ليست إقليمية، بل هي نتيجة مشاركة كل فرد في فئة نموذجية تلتحم بكيانه الحميم، حتى لتكاد تكون ألصق به من جنسه ولون شعره ولون عينيه. ما من جماد ولا إنسان إلا وهو ممهور بهذه الصفة التي لا تقبل الاستلاب. وقد أورد برونيسلاف مالينوفسكي أن سكان جزر التروبريان الأصليين كانوا، بكل بساطة، يسألون الأوروبي الذي ينزل عندهم إلى أيِّ فئة ينتمي من الفئات

(*) جون ريد سوانتون (John Reed Swanton) (1873-1958): باحث أنثروبولوجي أميركي، تركزت أعماله على دراسة الشعوب البدائية في الولايات المتحدة الأميركية.

الأربع التي يقسّمون على أساسها العالم وأنفسهم. هذه الصفة التي تؤثّر في جوهر شخصية كل فرد يجري نقشها في جسمه **بصورة وشم** وإعلانها للآخرين بالاسم العشائري. وقد أصاب دوركهايم بإشارته إلى أن الوشم في المجتمعات الأسترالية، يشكّل، في غياب أرض معترف بها وسلطة مستديمة وتسلسل خط النسب الأبوي ـ (أكثر الأحيان) ـ الدمغة الوحيدة المنظورة لوحدة العشيرة والعلامة الوحيدة الفعلية لهويّة أعضائها العميقة.

إن الاسم، في غياب الوشم، يعني ما يعنيه الوشم، إذ هو جزء من صلب الشخصية. من هنا كان الاسم الواحد يقود حامليه إلى تضامن أساسي وإلى ما يشبه استمرارية الكيان. وفي الصين القديمة، حيث يرتبط اسم الفرد باسم منطقة العشيرة الأصلية (إن التناغم اللفظي واجب بينهما)، كان اسم العائلة يقرر مصير الفرد، فيُقيّده ضمن الأطر الاجتماعية، ويحدد إلزاماته ويخلع عليه امتيازاته. وقد كتب غرانيه يقول: «إن الإسم الشخصي، والنفس الخارجية أو ضمان الحياة، وشاهد الأبوّة، والمهر الزوجي، ومبدأ الأمومة، والشفيع السلفي، ولقب السلطة، والشعار، هي كلها نظائر غير متمايزة»، حتى ليخيَّل إلينا أننا نطالع عرضاً لخصائص التنظيم الطوطمي الأساسية.

يبدو هذا التنظيم، في الواقع، مجموعة حقوق وواجبات تفترض مجموعة نواهٍ يتعيّن في موازاة كل منها إلزام مكمّل يبرره. من ذلك أنه يمتنع على أعضاء العشيرة قتل حيوانها الطوطم وأكله في حين يُسمح لأعضاء العشائر الأخرى بذلك، تماماً كما يمتنع على هذه الأخيرة قتل حيواناتها الطواطم وأكلها في مقابل السماح بذلك لسواها. وبالتالي، فإذا كان يحرَّم على الرجال الزواج بنساء قبيلتهم تحريماً قاطعاً، فما ذلك إلا لأن هؤلاء النساء مخصصات

لرجال العشيرة الذين يتعيّن عليهم الاقتران بهن. تلك هي القاعدة بالنسبة إلى كل شيء. هنا يكمن **مبدأ الاحترام** الذي عبّر عنه سوانتون في معرض كلامه على التلينكت (Tlinkt) والهيدا(*) (Haida). كل عِمارة تعمل لمصلحة العِمارة الأخرى، سواء على الصعيد الطقسي أو الغذائي أو الاقتصادي أوالقضائي أو الزواجي أو الجنائزي.

لقد سبق أن أشار ر. هرتز إلى أن كل ما يخصّ إحدى العِمارتين هو **مقدّس ومحرّم**، بالنسبة إلى أعضائه، لكنه **دنيوي ومحلّل**، بالنسبة إلى أعضاء العِمارة الأخرى. وعليه، يكون المقدّس وثيق الارتباط بنظام العالم. إنه تعبير فوري عنه ونتيجة مباشرة له. وبعبارة أخرى، إن التمييز بين المقدّس والدنيوي يعيد إنتاج التمييز بين الزُّمر الاجتماعية وينسخه، بحيث تؤمّن كل زمرة للأخرى، عملاً بقاعدة المعاملة بالمثل، الإمدادات الضرورية لبقائها والنساء الضروريات لتكاثرها والضحايا البشرية الضرورية لذبائحها والخدمات الاحتفالية أو الجنائزية الضرورية لحسن عملها والتي لا يمكنها الاضطلاع بها من دون أن يلحق بها الدنس أو تتعرّض إلى الخطر.

نفهم الآن لماذا كان يجري خلال المآتم توزيع الأدوار الفاعلة لدى الإيروكوا (Iroquois) والكاهويلا (Cahuilla) في كاليفورنيا الجنوبية على العِمارة التي لا ينتمي إليها الميت. كذلك في الصين القديمة، حيث يمتنع على الأشخاص المنتمين إلى الحيوان نفسه ـ أي المولودين في السنة نفسها أو في غضون السنوات الموافقة للسنوات الإثنتي عشرة التي تقفل سلسلة ما يتسمَّونَ باسمه من أصناف الحيوان ـ أن يحضر بعضهم مراسم دفن بعض، ويتعيّن،

(*) هي جماعات هندية أميركية تعيش على السواحل الغربية للولايات المتحدة وكندا وفي الألسكا.

بالتالي، التماس خدمات أولئك الذين وُلدوا تحت تأثير الحيوانات الأخرى.

غالباً ما يتمّ تأكيد هذه التبعية المتبادلة بين العِمارتين في الاحتفالات القبلية، حيث تؤدي كل عِمارة مناوبة دوراً فاعلاً يُلزمها الاضطلاع بالمسؤولية لمصلحة الأخرى. يدخل ذلك في إطار التنظيم الذي يسميه موس **نظام التسليف الشامل**، ممثلاً طريقة عمله **بالبوتلاتش**(*) (potlatch) الذي يعتبره قاعدةً أساسيةً في المجتمعات العشائرية: «وذلك أن الزواج الخارجي، بحسب قوله، هو عملية مقايضة تشمل جميع نساء العشائر التي تربط بينها صلة الرحم، فالعشائر والأجيال الناشئة من العشائر تتبادل الحقوق والأشياء والطقوس الدينية وكل شيء، بالإجمال، كما هو واضح لدى الفارامونغا في أستراليا الوسطى حيث تجري عمليات التبادل من عِمارة فاعلة إلى أخرى مشاهِدة». وبالفعل، فعندما يحتفل أقوام عِمارة أولوورو (Uluuru) بعيدها يتولّى أقوام عِمارة كينغيلي (Kingili) تزيينها وتهيئة المكان وإعداد الأواني وبناء الجثْوة (tumulus) المقدّسة التي يدور حولها الاحتفال، ويقومون بدور المشاهدين، ليعود الأولون فيبادلونهم، لدى تأديتهم طقوسهم، الخدمات نفسها.

التسليفات الغذائية

إن تقاسم الغذاء، الذي يكون كامناً ومتفرّقاً في الطبيعة، يبدو أحد الجوانب المهمّة في نظام التسليف الشامل. تجري الأمور وكأن مجموع المؤن الموضوعة في تصرّف القبيلة موزّع بين العِمارتين والفئات الزواجية. لقد لاحظ سبنسر وغيلّن (Gillen)، في جملة من

(*) مهرجان ديني عند الهنود الحمر في أميركا، يتبادلون فيه الهدايا.

لاحظ، منذ عهد بعيد، أن النظام الطوطمي يتخذ مظهر تنظيم اقتصادي رحب، لدى الأرونتا، فكلما أرادت العشيرة أن تؤمّن مخزوناً من المؤن للعشائر الأخرى، احتفلت بعيد **الإنتشيوما** (Intichiuma) الذي نجد طقوساً مشابهة له على معظم الأراضي الأسترالية. ومهما يكن هذا العيد معروفاً، فلابدّ من معاودة رسم مخططه البياني في هذا السياق.

إن الغاية من العيد، بالنسبة إلى العشيرة، هي تجديد النوع الحيواني أو النباتي الذي يرتبط به وجودها صوفيّاً، والذي يبدو مقدّساً في نظر كل فرد من أفرادها. عندما يحصل هذا التجديد بوساطة الطقوس الملائمة، تحين فترة يُحظّر خلالها على أفراد العشيرة المعنية بشدّة استهلاك الصنف الطوطمي الذي يكون مُباحاً، فقط، للعشائر الأخرى، فينصرفون إلى صيد الحيوان الطوطم أو قطاف النباتات الطوطمية، حتى إذا فرغوا من جمع محاصيل الصيد والقطاف، بادر زعيم القبيلة الطوطمية إلى تذوّق الطعام السابق تحريمه وتلاه في ذلك جميع الحاضرين من أبناء عشيرته. ثم يجري تسليم ما تبقّى، لقاء المبادلة بالمثل، إلى أبناء العشائر الأخرى الذين يغدو في إمكانهم، ابتداءً من تلك اللحظة، أن يتصرّفوا به على هواهم. أما في قبائل الشمال فالوقائع تفوق ما ذكرنا دلالةً، إذ تُقْبل أقوام العشائر المختلفة للتوّ حاملةً معها الصنف الطوطمي الذي أُجري له احتفال **الإنتيشيوما**، وتقدّمه إلى ممثلها الشرعي، الذي يأبى تذوّقه ويقدمه لهم بهذه العبارات: «لقد فعلت ذلك من أجلكم، يمكنكم أكله من دون مانع».

نحن، إذاً ـ ونقولها بلا تردّد ـ أمام تسليفات غذائية متبادلة. وغالباً ما يمتنع أعضاء العشيرة لا عن أكل الحيوان الطوطم وحسب، بل عن كل الأطعمة المصنّفة، على غرارهم، في الخانة التي تحمل

شعار هذا الحيوان. تلك هي، بنوع خاص، حال قبيلة مون ـ غانبيه التي يتحاشى فيها أقوام عشيرة الحيّة غير السامة، مثلاً، أكل هذا الحيوان، بالدرجة الأولى، وأيضاً، الفُقْمة وثعبان البحر، وكل الطرائد والنباتات التي يعتبرونها من نفس طبيعة الطوطم.

يهمّ كل عِمارة، إذاً، أن ترى الأخرى تنفّذ طقوس الاحتفالات، بطريقة صحيحة، وتتقيّد بالمحظورات التي تسهم في تأمين إنتاج الغذاء المعتاد ومضاعفته بمنتهى الدقّة. لذا يُعهد لدى الكايتيش (Kaïtish) في أستراليا الوسطى بأمر معاقبة منتهكي المحظورات الغذائية إلى أفراد العِمارة الأخرى، كونهم هم الذين يتحمّلون تبعات الانتهاك، فعليّاً. وعليه يمكن القول إن النظام الاقتصادي يتأسس على نظام العِمارتين مضافاً إليه تحريم استهلاك الصنف الطوطمي والإلزام الناتج منه باستهلاك الصنف الطوطمي الخاص بالجماعة القَبَلية المكمّلة.

كذلك في الصين، حيث نرى المبدأ نفسه يعمل بطريقة مشابهة بين المجتمعات المتحالفة والمتنافسة، التي يحدّد تكوينها التوازن الاجتماعي ويثبّته باستمرار. لم تكن الحبوب والأقمشة، بحسب غرانيه، موضوع تجارة أو جزية، في البداية، بل «كانت تُستخدم كقروض من الجهتين»، و«تُسلّف لقاء المبادلة بالمثل». وقد كتب يقول: «كانت الجماعة العائلية أو الجنسية، بتنميتها البذور وحياكتها الأقمشة، تضع في عملها شيئاً من ذاتها، فتستهلكها [البذور] أو تلبسها [الأقمشة] بعد أن تكون قد جرّدتها من قدسيتها بوساطة جماعة حليفة». ذلك ما يفعله أعضاء العشيرة أو العِمارة الذين يقصدون رئيس العِمارة المعادية، متوسلين إليه أن يحرّر قوتَهم بتذوقه إياه أولاً.

إن مبدأ التبادل هذا هو نفسه الذي يتحكّم بالزواج، ما يجعل ضرورة الزواج الخارجي أكثر من وجه إيجابي بسيط لتحريم السفاح. ليست القضية قضية زواج من خارج الجماعة بل زواجٍ من جماعة أخرى محدّدة سلفاً، فمن القرانات ما يكون موصىً به، ومنها ما يكون أقلّ حظراً. ومن وافانا بأدق شرح لهذه الظاهرة هو أيضاً مارسيل غرانيه، مستنتجاً أن الزوجين يكونان **قريبين قدر الإمكان من دون أن تبلغ بهما القرابة حدّ التماهي الجوهري.** ما يقرر التماهي هنا هو الاسم، فيما تقرره في أماكن أخرى عوامل مختلفة، كالانتماء إلى العِمارة أو المبدأ الكوني الذي تجسّده وتؤمّن له الاستمرارية بفضل تواصلها. إن الزواج قضية جماعية: ففي كل جيل جماعتان تتبادلان فتيانهما في حال كان المسكن أُمومياً (matrilocal)، وفتياتها في الحال المعاكسة. وإذا ما استعدنا تعابير غرانيه الموفّقة قلنا إن الزوجين المرتبطين يمثّلان جمْعاً من الرهائن الشاهدة على تضامن عريق وتفويض من قِبَل الجماعة المنافسة وتحالف قديم تتجدد عهوده باستمرار.

هذا الاتحاد محرّم بين الأقرباء المتوازين(*) (cousins parallèles)، أولئك الذي نسميهم، في مجتمعات أخرى، **الإخوة القدّسيين**، وهي تسمية ذات دلالة، لكنه إلزامي بين الأقرباء المتصالبين(**) (cousins croisés). ينتج من ذلك أن الكلمة نفسها تعني العمّة والحماة من جهة، والخال والحمي، من جهة أخرى. لقد كانت القاعدة، منذ قديم الزمان، يوم كانت الوحدة الجوهرية تنتقل

(*) أبناء العمّ وأبناء الخالة.

(**) أبناء العمّة وأبناء الخال.

عبر النساء، تقضي بأن يتزوج الفتى ابنة خاله أو عمّته التي يكون والداها قد تزوّجا بموجب القاعدة المذكورة، لأنه لا يحق للرجل أن يتزوّج امرأة ما لم يقدّم أخرى عوضاً عنها إلى عائلة المرأة التي ينوي الزواج بها، ولاسيما إلى أخيها، وهذا أمر طبيعي. ولا يُعتبر الاتحاد الزوجي مثمراً إلا إذا حصل «بين أفراد عائلتين تربطهما منذ عهد بعيد صلات المصاهرة».

بذلك تجد ممارسة الزواج الخارجي بين عِمارة وأخرى تفسيرها، لأن الزيجات، هنا أيضاً، هي ذات طابع كلّي وتقليدي، يفرض لدى اتخاذ أي زوجة تقديم زوجة بديلة. لم تكن المرأة يوماً إلا مُقرَضة إلى العشيرة الأخرى، ما يجعل الطفل الذي تُنجبه باعث فرح لجماعتها الأصلية لما يؤمنه من تواصل في دفقها الحيوي، فإذا كان ابن الأخت المولود حديثاً يشكّل ثنائيّاً مع الخال المقيم بعيداً، فإن تحدّره من أرومته يجعله يجسّد دمه المتجدد، الفتيّ. يجب أن نقرأ وصف موريس لينهارت لهذه العلاقات لدى الكاناك في كاليدونيا الجديدة كي نرى، لا تعقّدها وحسب، بل دلالتها الحقيقية، أيضاً.

من المهم التركيز، في كل الأحوال، على طابع التسليف الإلزامي الذي يميز هذه العلاقات، ولا يزال ساري المفعول حتى يومنا هذا بفعل تبادل تلك العملة الصوفية المسمّاة «سلالاً مقدّسة»، والتي هي بمثابة عربون لكل امرأة، أو بالأحرى، لكل مصدر حياة، أرسلتها عشيرة الأم إلى من تربطهم بها صلات الزواج والمصاهرة. وقد كتب موريس لينهارت بهذا الخصوص يقول: «إنها عهد انتظار بين الأولاد المستقبليين، إنتظار عودة الفتيات للزواج في موطن أمهاتنّ واحتلال المكان الذي تشغله هؤلاء حاليّاً بصفة فتيات شابات». إن حركة الزوجات المتنقلات بين العِمارتين، وسير السلال

المقدّسة نيابةً عنهن في الاتجاه المعاكس، يُبرزان الواقع الأساسي للزواج الخارجي: ألا وهو تضامن زمرتين اجتماعيتين يوافق تعارضهما تعارض جنسين وجيلين.

إن الأب والإبن يُقيمان معاً، في الواقع، لكنهما ينتميان إلى جماعتين متعارضتين، فحياة الرجل لا تستمرّ مع ابنه، بل مع أولاد أخته التي أبعدها عن وطنه إلى الجماعة المُكمِّلة. وحدهم الصبيان يبقون حيث وُلدوا، أما الفتيات فيرجعن إلى خالهنّ كي يتزوجن أبناءه وينجبن له الأحفاد، فيكون بهذه الطريقة قد استردّ أصله وماهيته. أما أبناء أخته، الذين يمثلون روح الشباب النابض في كيانه، فإنهم يبقون في الجماعة المنازِعة حيث يشغلون، بالنسبة إلى هؤلاء الأحفاد، موقع من يمسك بنِعَم الحياة، وهو الموقع الذي كان يشغله هو بالنسبة إليهم. هكذا ينتقل دفق الحياة داخل كل جماعة من الجدّ إلى الحفيد مروراً بالجماعة الأخرى بوساطة ابن أخت الأول أي خال أم الثاني. ما الزواج الخارجي إلا تبادل النساء المتواصل والإلزامي، ذاك الذي يؤكّد التعاضد والتعارض بين زمرتين اجتماعيتين وجنسين وجيلين متعاقبين.

وكما بالنسبة إلى تقدمات الغذاء المتبادلة، تكون العِمارة المعادية أول المعنيين بحسن سير المؤسسة، لأنها ستكون هي المتضرّرة في حال انتهاك الزواج الخارجي، وبالتالي، من يتوجّب التعويض عليها لقاء ما بذلته، نظراً إلى حرمانها من مصدر الحياة المكمّل لمصدر حياتها. ومن دون هذه المساعدة، يستحيل على العِمارة تأمين استمراريتها، في الواقع. «على الفتيات أن يتزوّجن من خارج العائلة، لأن للعائلات المنافسة حقوقاً عليهنّ». ذلك ما لفت إليه غرانيه في معرض حديثه عن الأمير هوان دو تسي (Houan de Ts'i)، الذي يأخذ عليه المؤرّخون رفضه تزويج أخواته وعمّاته، وفي

تقديرهم أنه أراد، بفعلته تلك، أن يَحرم العائلات المنافسة من تملك الرهينة التي تمثلها الزوجة المُبعدة عن جماعتها. لكنه قد يكون فعل أكثر من ذلك بنقضه الميثاق الضامن للاتحاد العريق والمثمر بين مصدرين نقيضين كلاهما ضروري للنموّ السلالي. إن السِّفاح هو شأن الأمراء، لأن الاحتفاظ بالنساء القريبات يُتيح للسّفاحي أن يُخلّ بالتوازن لمصلحته، أو بالأحرى، يمكّنه من إرساء تفوّقه.

من هنا نرى أعظم الاحتياطات تُتخذ في بعض المجتمعات لتدارك نقض العهد هذا، إذ يُرسَل الأولاد بُعَيد ولادتهم إلى عائلة أمّهم التي تسهر على تربيتهم، ولا يعودون منها إلا راشدين برفقة بنات أخوالهم وقد أصبحن لهم زوجات، لكن جماعتهم ترفض استعادتهم إلا مقابل إرسال أخواتهم بديلاً عن الزوجات اللواتي تمّ استقدامهن. يُعرف هذا التقليد باسم **الحضانة** (fosterage). وإذا حصرنا نظرتنا بالمجتمعات الآنف ذكرها وجدنا ما يسوّغ الاحتمال بأن يكون هذا التقليد متّبعاً في الصين القديمة. أما كاليدونيا الجديدة فيبقى فيها لهذا التقليد أثر لا يرقى إليه الشك، يتمثّل في مكث الزوج المستقبلي عند خاله الذي تكون ابنته مخصّصة له بحكم الزواج الخارجي، قبل أن يمكنه اصطحابها إلى قريته.

إن التسليفات الجنسية هذه تؤلّف مع نظيراتها الغذائية والخدمات الطقسية جوقةً متناغمةً تنسج، عبر عملية حبك متواصلة لتلك التحوّلات الناشطة من حساب فريق إلى آخر، تضامن العشيرتين اللتين تشكّلان القبيلة في المجتمع البشري، في حين تشكل فضائلهما المتعارضة في اللامنظور كلّ الكون العضوي، الذي يشمل نظام الطبيعة ونظام البشر.

2 ـ الشرائع المقدّسة والأعمال التدنيسية

تضامن(*) العِمارتين

لا يجوز المسّ بهذا النظام المزدوج، لأن أي خطأ قد يرتدّ على العالم جملةً، فيصيب نظامه بالخلل عند نقطة محددة. لذا كان هذا النظام يجد حمايته في العديد من التحريمات، بحيث نرى أفراد كل عشيرة يحظّرون على أنفسهم استهلاك أطعمة العشيرة التي تؤلّف معهم وحدةً جوهريةً، وكذلك الزواج بنسائها اللواتي يتوجب الاحتفاظ بهن للعشيرة المنازِعة.

في وسع أي عمارة، أوعشيرة، مبدئيّاً، أن تتبنّى نظاماً اقتصادياً مغلقاً واستكفائياً بدلاً من نظام التقدمات المتبادلة والكلّية الذي يجري اعتماده في معظم الحالات. والواقع أننا نصادف أحياناً، وبصورة استثنائية، مجتمعات يُسمح فيها للرجال بالزواج من نساء جماعتهم واستهلاك أطعمتهم الطوطمية، كما في عِمارتَي التوداس (Todas) حيث تقضي العادة بالزواج اللُّحمي (mariage endogame)، والفاكيبورا (Wakebura) حيث طعام أفراد عِمارة المالّيرا (Mallera) كلّه مالّيرا، وطعام عِمارة الفوتارو (Wutaru) كلّه فوتارو. لكن هذا النظام لا يفترض دون ما يفترضه النظام النقيض من تقسيم، بل إن التنظيم هو نفسه، سواء اقتصر أعضاء الجماعة على تناول الأطعمة التي تخصّ جماعتهم صوفيّاً أو استهلكوا منه ما يخصّ الجماعة الأخرى، فضلاً عن كونه ينسحب على مجالات أخرى: فالمحرقات الجنائزية، مثلاً، ينصبها الرفاق من عِمارة المتوفي، مما يؤكد قيام استقلالية احتفالية في موازاة الاستقلالية الغذائية، وأن التوزيع الذي يتمّ إرساؤه بين الحرّ [المحلَّل] والمخصّص [المحرَّم]، والدنيوي

(*) هو، أيضاً، ما يُطلق عليه إسم «العصبية».

والمقدّس هو نفسه في حالَتي الاستقلالية والتبعية المتبادلة. يبقى أن نفهم سبب تفضيل النظام الثاني على الأول، أكثر الأحيان.

لا شكّ في أن تجاور الجماعات المستقلّة يشكّل رابطاً أضعف من ذلك المعقّد القائم بين الجماعات المتضامنة، وبالتالي، دونه قدرة بما لا يُقاس على إظهار وحدة القبيلة الوظيفية في كل مناسبة. وثمة أكثر من ذلك: يجب ألا يغيب عن بالنا أن طواطم العِمارتين تمثّل عادةً فضائل نقيضة يكون اتحادها مصدر خصب وتجدد. كذلك، ينبغي أن نتذكّر أن هذه الفضائل تطبع ماهية الكائنات المصنّفة ضمن الإطار الاجتماعي الذي تتجسّد فيه، من دون استثناء، وأيضاً ماهية كل ما يشمله من أشياء. إن العلاقة بين هذه الفضائل المتناقضة هي نفسها القائمة بين المبدأ الذكري والمبدأ الأنثوي، لذا كان ملائماً للشرعية الكونية وضرورياً لتكاثر الأجناس أن يُضاف تعارض الطبيعتين إلى تعارض الجنسين.

إن زواج شخصين من «طبيعة» واحدة، أي من الزُّمرة الاجتماعية (groupe social) نفسها، لا يقل عن الزواج المِثْلي إخلالاً بالنظام العام، إذ يبدو مثله محكوماً بالعقم البائس، حتى ليصدُق فيه المثل الصيني الذي أورده غرانيه، ومفاده أن انفصال الجنسين يشكل أساس الزواج الخارجي (mariage exogame). إذا حَملنا هذا القول على محمله الحرفي خُيّل إلينا أنه ينطوي على استحالة، لأن الزواج الخارجي يرسم قاعدة تقارب الجنسين أكثر منه قاعدة انفصالهما. لكن ما سبق قوله يتيح فهم الحقيقة التي يعبّر عنها تماماً، وهي أن تكامل الزمرتين الاجتماعيتين المتعارضتين بالزواج الخارجي، شأنه شأن تكامل الجنسين، من حيث الأهمية والنتائج، فهو لا يُظهر تضامن النصفين المشاركين في الوحدة السياسية وحسب، بل يتعدّاه إلى تحديد الشرط الضروري والكافي لخصب الزيجات.

لا يولد من اقتران شخصين متماثلين في الطبيعة إلا طروح وممسوخ. وفي الصين، يُعتبر الأولاد متخلّفين إذا كان والداهم يحملان الاسم نفسه من دون أن تجمعهما رابطة الدم، لما ينطوي عليه تطابق الاسم هنا من إشارة إلى تماثل الطبيعة. كذلك يُعاقب منتهكو قاعدة الزواج الخارجي بحيث لا يُهدر دمهم على الأرض، لأنه يُمنيها بالجدب، وما من شك في أن الاعتقاد الحالي بأن زواج الأقرباء لا يُنتج إلا أولاداً هزيلي البُنية ومشوّهي التكوين هو من موروثات هذه التصوّرات القديمة العهد.

الـ «سفاح»، فعل مِثلية صوفيّة

وعليه، فإن انتهاك قاعدة الزواج الخارجي، كما يحدّده تورنفالد(*) (Thurnwald)، لا يُمثّل «خرقاً للتنظيم الذي تنهض عليه الحياة المشتركة» وحسب، بل إنه، على الصعيد الصوفي، رديف المِثلية. إنه يشكّل إهانة **للحق الإنساني** (jus) بإلحاقه اللاحق بالعِمارة المنازِعة، وإهانة **للشريعة الإلهية** (fas) بحكم كونه عملاً منافياً للطبيعة. هكذا يُنظر إليه، في الواقع. وليس أدلّ على ذلك من شرح هاردلاند(**) (Hardeland) لمعجم الداياك، والذي يصنّف المِثلية في عداد الأعمال المنافية للطبيعة (djeadjea). هذه الأعمال تجلب الموت بالصاعقة، وهي نموذجية، منها، على سبيل المثال، إعطاء «رجل أو حيوان اسماً ليس له ولا يناسبه، أو نعته بصفة تتنافى مع طبيعته، كالقول عن قملة، مثلاً، إنها ترقص، أو عن جُرذ إنه يُغنّي،

(*) هو ريتشارد تورنفالد، عالم السوسيولوجيا والإثنولوجيا، المولود عام 1869 في فيينا والمتوفي في برلين عام 1954.

(**) الداياك (Dayak): شعوب يناهز عدد عشائرها الأربعمئة والخمسين، يعيش معظمها في الجزر الأندونيسية والماليزية.

أو عن ذبابة إنها تحارب. . .، أو عن أحد الأشخاص إنه ابن - أو زوج - هرة أو أنثى أي حيوان آخر. من هذه الأفعال المنافية للطبيعة أيضاً، أن يَطمر أحدهم حيواناً حيّاً زاعماً أنه يدفن إنساناً» (لا يكمن الإثم في فعل الطمر، بل في هذه الكلمات، تحديداً)، أو يسلْخ ضفدعةً حيّةً، قائلاً: ها قد نزعت معطفها. إن انتهاك قاعدة الزواج الخارجي هو أشبه بكلمات مدنِّسة بطبيعتها، تُنذر بالشؤم وتزري بترتيب العالم إلى حدّ أن التفوّه بها يضربه بالخلل.

وعلى هذا النحو، يُرى في تزاوج حيوانات من مختلف الأنواع بدائل لهذه الأفعال المنافية للطبيعة وأيضاً، (بصورة تفوق هذه دلالة) في محاولات تزاوج حيوانات من الجنس نفسه، نظير خنزيرة تقفز على أخرى. مثل هذه الانحرافات لا يمكنها إلا أن تخلّ بالنظام العام، وإذا لم يُصَر إلى معالجتها في الوقت المناسب أدّت إلى هزّات أرضية وأمطار جارفة أو جفاف مفرط بل، وقبل كل شيء، إلى جدب الأرض وقحطها. إن الربط السببي بين ظواهر من هذا النوع في المجتمعات التي يصعب أن نجد فيها خرقاً لقاعدة الزواج الخارجي لأنها تأخذ بالقرابة الاصطلاحية، يكون من الإحكام بحيث إن أي شذوذ في النظام الطبيعي، كنموّ يقطينتين أو خِيارتين على ساق النبتة الواحدة، يُمكن أن ينهض دليلاً على وجود «سفاح» ما.

استهلاك الطوطم، فعل آدِم

ما «السفاح» إلا خرق مميز **لنظام الأشياء** يتمثل في الاتحاد الآثم والعقيم حكماً بين مبدأين يحملان العلامة نفسها. وهو، من هذا المنطلق، يتطابق تماماً مع انتهاك المحظور الغذائي، حيث يقتضي وجود علاقة قطبية محدّدة، كما في الزواج، بين الأطعمة والشخص الذي يستهلكها كي تعود عليه بالفائدة. وذلك أن المتعضّي

لا يحتاج إلى الغذاء الذي يتكوّن منه، بل إلى ذاك الذي ينقصه، لذا كان الفرد يحترم طوطمه ويأكل طوطم الجماعة المقابلة. إن استهلاكه طوطمه الخاص لا يمدّه بالغذاء المطلوب، بل بالعكس، يمنيه بالسقم ويورده الهلاك، عدا أن تناول هذا الطعام المُدنِّس لا يقلّ عن انتهاك الزواج الخارجي قبحاً، لأن الإنسان بالتهامه لحم طوطمه إنما يلتهم لحمه بالذات. وفي جزر البانك(*) (Bank) يُنظر إلى هذا الفعل صراحةً على أنه عمل متوحّش، لذا لا يوافق رئيس العشيرة، باستثناء حالات التناول الطقسي، على تذوّق طوطمه إلا بداعي الضرورة القصوى، عندما يريد تنشيط المبدأ الصوفي الذي يحيا فيه. لكنه لا يكاد يفعل حتى يشعر بضرورة اللجوء إلى الطقوس التكفيرية.

إن أكل الطوطم وخرق قاعدة الزواج الخارجي يشكّلان انتهاكَين متوازيين لقاعدة واحدة هي تلك التي تُرسي الحدود الفاصلة بين المقدّس والدنيوي لكل جماعة على حِدة، فالأصداء التي يوقظانها في وجدان السكان الأصليين هي نفسها وحالة الرعب هي نفسها، حتى إنه غالباً ما يتم الدمج بينهما واستعمال لفظ واحد للدلالة عليهما. وقد أوضح شيخ عجوز لأحد المُرسَلين في بريطانيا الجديدة أن منع استهلاك الطوطم يعني «ببساطة» منع العلاقات الجنسية بين أفراد عشيرة هذا الطوطم، لأنه يُرمز إلى المعاشرة الجنسية بنهَم الطعام. وثمة، عدا هذه الشهادة، أسباب كثيرة تدعو إلى الاعتقاد بأن الفعل الجنسي كان ولايزال يُعتبر أحد مظاهر النَهَم.

على أن ما ينبغي التوقف عنده هنا ليس مجرد مماثلة خفية(**)، لاواعية، تتسم بالتعميم، بقدر ما هو الشعور الشديد

(*) جزُر القُمر حاليّاً.

(**) بين الفعل الجنسي والنَهَم.

بوجود شبه يرتبط بتصوّر مميّز للعالم. هذا التماثل ظاهر في الحالة الواردة أدناه والتي فعل ليفي برول عين الصواب بالتشديد عليها: إن استعمال الأطعمة الطوطمية غذاءً واتخاذ المرأة الطوطمية زوجةً هما خطيئتان رديفتان، ففي الحالتين، يعتبر العمل المرتكب **جُرمياً**، من الناحية الاجتماعية، لأنه يحرم الجماعة الأخرى مما هو لها، **ومضرّاً، عقيماً**، من الناحية الفيزيولوجية. إنه نقيض الاتحاد الحقيقي، لا بل إنه عمل يتصف **بالجحود**، لسببين: أولهما، أنه ينتهك نظام الطبيعة. والثاني، أن من يرتكبه يُسيء إلى المبدأ الصوفي الذي يشارك فيه وبالتالي، يتعيّن عليه احترام كل مظاهره.

ولا نحسبُنا نغالي بهذه المقارنة، فلئن صحّ أن منتهِك المحظور الغذائي يتصرّف على طريقة أَكَلة لحوم البشر، فيما يتصرّف منتهِك محظور الزواج الخارجي على طريقة المِثليين، فإن الصورتين تتلاءمان أشد تلاؤم وتستدعي إحداهما الأخرى. ما يجري، في الحالتين، هو استعمال خاطىء للفضيلة الصوفية التي ينبغي احترامها، وممارسة العنف على من يجسّد المقدّس. ثمة طابعان لهذا الفعل: طابع التجاوز الشاذّ وطابع الاغتصاب الوحشي (missbraucht). إنه يشكّل انتهاكاً نموذجياً وينطوي على رجاسة عظمى. قد لا يكون ثمة ما هو أدلّ على هذه العقدة من هذا البيت الشعري المأخوذ من **المتوسّلات** (suppliantes) والذي يُذكِّرنا، من حيث شكله، بمَثل قديم يشهد على بقايا عهد تولّى وانصرم، لكن استعمال أسخيليوس له، في هذا الموضع يبدو في غاية الصواب. «كيف لطائر ـ يسأل داناوس ـ أكَل لحم طائر نظيره أن يكون طاهراً؟» ثمة مغزىً من استخدام هذا القول المأثور لإدانة زواج يستحيل حتى على الموت أن يكفّر عن رجاسته، زواج يُنظر إليه وكأنه طعنة للنظام الكوني، ويوصف بأنه «رغبة أعداء تجمع بينهم رابطة الدم أدخلوا الرجس إلى عشيرتهم».

قتل عضو من العشيرة، انتحار جزئي

ثمة جريمة ثالثة يجري إدراجها في إطار انتهاك المحظور الغذائي والجنسي، ألا وهي قتل فرد من العشيرة. إن الاعتداء على الطوطم باستهلاكه والمرأةِ بامتلاكها والإنسانِ بقتله هي مظاهر ثلاثة لإثم واحد يكمن في التعدّي على سلامة العشيرة الصوفية، فالبحث عن الأطعمة والنساء والضحايا يجب أن يكون خارج العشيرة، أما داخل الجماعة فكل ما هنالك مقدّس، يفرض الاحترام، ولا يحق لأحد لمسه ولا استخدامه إشباعاً لشهوة البطن أو إرضاءً لنهم جنسي أو إرواءً لجشع قاتل.

في بريطانيا الجديدة، حيث تنقسم كل قبيلة إلى عِمارتين تتزاوجان من خارج، يُشار بالكلمة نفسها إلى من يقتل إنساناً من عِمارته أو يأكله أو ينتهك قاعدة الزواج الخارجي. هذا الأخير ليس مسؤولاً عن موت إنسان وحسب، بل إنه يُضعف الكيان الموحَّد ويشوّهه بإقدامه على بتر أحد أعضائه. بعبارة أخرى، إنه ينتقص من القوّة المتفشّية في القطاع الاجتماعي والكوني، الذي يشكّل المقتول جزءاً منه، والذي لن يكون أقل ضعفاً وتشوّهاً وتجرّحاً في حال إعدام القاتل، لأن أعضاء عِمارة هذا الأخير سيشعرون، شأن سكان الساموا (Samoa) الأصليين، أنهم بإعدامهم إياه إنما «يقتلون أنفسهم» ويوافقون، بحسب تعبير ليفي برول الصارخ، على ما يشبه **الانتحار الجزئي**. لذا تراهم، في معظم الحالات، يمتنعون عن قتل الفاعل الذي **غالباً ما لا يخشى أي مُلاحقة**. إن كل جريمة قتل في أماكن تجمّع الأسكيمو تُحسب عرضية، فلا يحلّ بالقاتل أي عقاب، وفي أسوأ الحالات، يُكتفى بإبعاد المجرم عن الجماعة كي لا ينشر فيها عدوى رجاسته. إنهم يُعلنونه **مقدّساً** ويطردونه بتهمة انتهاك قاعدة الزواج الخارجي، فيجعلونه على ظهر مركب خالٍ من كل عتاد، لا

أشرعة له ولا مجاذيف، متجنّبين، في كل الحالات، التعرّض لحياته مباشرةً.

يتبيّن لنا الآن أن التحديد العربي للعشيرة، ذاك الذي يجعل منها، نقلاً عن روبرتسون سميث، «جماعة تجهل الثأر الدموي»، ليس إلا صيغةً رديفةً للتحديد الذي يرى في العشيرة «جماعةً يحظّر على أعضائها التزاوج». فقط يُسمح بالزواج والثأر بين عشيرتين أو عِمارتين. هذان التدبيران يوثّقان الروابط، وبالتالي، يشكّلان **حلفين دمويّين**، الأول يتناسب مع حالة السلم، والثاني مع حالة الحرب، لكنهما متماثلان في كل الوجوه، إذ يُحسب حساب دقيق لجرائم القتل كما للزيجات، وللزوجات المتوجّب تقديمهن كما للجثث الذي يقتضي الثأر لها. إن جرائم القتل كالأعراس تبدو بمثابة تقدِمات يقتضي التعويض عنها، ففي الحالتين خلل طارىء لا يمكن إصلاحه إلا ببذل العِوض المناسب: قتل بقتل وزوجة بزوجة.

لقد ركّز غرانيه على هذا التطابق، بقوة، مشيراً إلى استحالة الثأر والزواج في الصين بين الأقرباء، ولافتاً إلى أن: «المبارزات الثأرية، كالمبارزات الجنسية، هي الوسائل التي يتبارى بها ويتحالف ويتقارب ويتعارض أولئك الذين لا تجمعهم وحدة الاسم والعشيرة». إن الدم يجرّ إلى الدم بين العِمارتين المتنافسين والمتضامنتين، فإذا تسببت إحداهما في هدره لدى العمارة المنافسة، تعذّر على أعضاء هذه الأخيرة المصابين في صميم كيانهم أن يذوقوا طعم الراحة حتى يحصلوا على عِوض عن الدم المراق، الذي من شأنه لا أن يهدّىء الميت فحسب، بل أن يحفظ قانون التوازن الذي ينظّم العلاقات بين الجماعتين المتكاملتين.

هكذا يتكوّن التناغم بين العشائر من سلسلة لامتناظرات (dissymétries) يجري افتتاحها واختتامها مناوَبة بفعل تبادل متواصل،

سبق أن اطلعنا على طريقة سيره، للاحتفالات والنساء والأطعمة. لابدّ من التسليم، إذاً، بأن جرائم القتل تُحصى بين الاختلالات التي يُظهر حدوثها وزوالها المُنتظمان تضامنَ العِمارتين، كما يتيح للحياة أن توازِن بين حِراكها المتمثل في إيقاع نموّها وانحلالها وقفزاتها وطوارئها المفاجئة وبين نظام الأشياء الثابت والنهائي في جوهره، موازَنةً تتيح لهذا الأخير التكيّف مع الصيرورة. لقد زعمت إلكترا بعد مقتل أغاممنون على يد كليتمنستر أن محرّك الثأر هو **سخط الميت**، أي القوة الكونية التي تنزع إلى التعويض عن كل ما يُسيء إلى الشريعة العامة، فترفد روح الميت بفيض محسوس، متعيّن ومِلحاح، لا تَني تطالب من خلاله بالارتواء إلى أن يُعيد دم العدو المهدور نظام علاقات البشر والطبيعة إلى توازنه الصحيح.

القبيلة كلٌّ حيّ

هذه الحركة المكّوكيّة المثالية، التي تقوم على العطاء المتبادل للغذاء ومقايضة الزوجات ودفع ديّات الدم المهدور، تشهد على حسن سير الحياة القبلية. إنها البنية النموذجية التي تؤدي، في المجتمعات المنقسمة إلى عِمارات، إلى نشوء المحظورات التي تحفظ حصّة المقدّس في حياة الإنسان وتحدّد نشاطه الحرّ والدنيوي. إن العِمارتين تمثلان ما ينشأ من توازن وتضامن بين المبدأين اللذين يولّد انفصالهما النظامَ، واتحادهما الخصوبة. أما الاسمان اللذان تحملانهما فهما الشعاران اللذان يُظهران تعارض الفضائل التي تنفرد بها كل منهما: السماء والأرض، والأرض والماء، والماء والنار، والطائر الأسود والطائر الأبيض.

وهكذا، يستحيل أن يَطرد أي شيء من أذهان السكان الأصليين مقولةَ الثنائية التي اتّضح أنها متسلطة على عقولهم بشكل كامل، فهم

يعجزون عن تصوّر الوحدة، وفي نظرهم أن شيئاً مما هو قائم لم يوجد إلا لكي يكوّن جزءاً من ثنائيّة. ذلك ما أثبته موريس لينهارت حق الإثبات، بالنسبة إلى قبيلة الكاناك في كاليدونيا الجديدة، حيث يؤلّف العمّ وإبن الأخ، والأم والإبن، والزوج والمرأة ثنائيات هي، في عرفهم، قوام الوحدة الحقيقية، وكلٌّ من الثنائيات المذكورة هي بمثابة الحدّ الأول الذي يُبنى عليه التعدد وينطلق منه كل إحصاء، وما دونه **كسور وأجزاء**. إن الفرد المعزول، الخارج على الثنائية الأولية هو كائن **هالك، متشرّد**، لا يؤلف وحدةً، بل أشلاءً مبعثرة لجماعة حيّة. لا وجود للنكرة في قاموس الكاناك، فهم لا يقولون: **بيت**، بل: البيت **الآخر**، إذ ليس، في نظرهم، شيء ولا كائن يحظى بوجود مستقلّ، بل إن كل **فرد** هو تكملة **لآخر** ضمن ثنائية موحّدة، مثلما إن كل عمارة هي تكملة لأخرى ضمن المجتمع الواحد.

إن اتحاد الجنسين بالزواج يقدم صورة مباشرة وناجزة، بليغة وكاملة، لمفهوم الثنائية الذي يجري تصوّر مجمل الحياة الاجتماعية على مثاله، حيث كل عمارة ترفد الأخرى بما يعوزها في كل مناسبة. على أن المبدأ الذي تجسّده كل منهما ويجسّده معها أعضاؤها يجب ألا يتحد بالمبدأ المعارض له وحسب، بل أن يتوطّد ويترسّخ أيضاً في ماهيته الخاصة. كما يُفترض بكل عمارة أن تنشد الكيان المكمّل لكيانها كي تصل بالخلق إلى غايته، كذلك يُفترض بها أن تبتعد عنه كي لا تُفسد مبدأها الخاص، وبعبارة أخرى، يجب أن نحترم من كانت له مزايانا نفسها، ولكن، في الوقت نفسه، أن ننطبع بهذه المزايا ونتشبّع بها من أجل تنميتها وتقويتها في ذواتنا، فلا يجوز لأرونتا (Arunta) طوطم الماء، مثلاً، أن يستخدم هذا السائل إلا باعتدال متهيّب ومتحفّظ، نوعاً ما، لكنّ من واجبه، متى هطل

المطر، أن يخرج من كوخه بدلاً من الاختباء فيه، ويطيل تعرّضه إلى مفعول هذا المبدأ الخيّر والمحيي كي يستمد القوة من مسيله.

3 ـ الهرَمية والمسّ بالجلالة

يحصل، بسبب تعقّد المجتمع المتزايد، أن تفقد لعبة التبادل بين العِمارتين شيئاً من أهميتها لمصلحة الانتظام في جماعات متخصّصة. إن سيطرة مفهوم الثُنائية تتلاشى، في هذه الحالة، ومعها يتلاشى الشعور بالتعاون الذي تتعادل فيه الخدمات المقدّمة والمتلقاة، فلا يعود ثمة من يدرك بداهة تضامن يُعطي كلٌّ بموجبه بنسبة أخذه من الآخر. وحده الميل الذي كان يدفع كل جماعة إلى حماية ذاتها يبقى قائماً، فلا يعود يعنيها أن تحافظ على سلامة فضيلتها الحيويّة من أجل وضعها حصرياً في تصرّف النصف الآخر من الجسم الاجتماعي، وإنما أن تشيد بهذه الفضيلة وتعظّمها في محاولة منها لتأمين سيطرتها على المبادىء الأخرى التي تصون حياة القبيلة وسلامتها بعملها المتناسق. بعبارة أخرى، لا تعود أيّ جماعة تفكّر بالحفاظ مع الجماعة المعادية على توازن تام يتبارى أفرادها في تثبيته، بل كلٌّ يوظّف طموحه في سبيل توسيع نفوذه وفرض هيمنته.

نشوء السلطة

ينوب عن مبدأ الاحترام مبدأ التشخُصن (principe d'individuation)، وتعقُب وضعية التناظر السائدة بين العِمارتين حالة من التنافس ينعدم فيها الاستقرار بين العشائر القديمة، التي تتحوّل تدريجياً إلى جمعيّات تختّص كلٌّ منها بوظيفة اجتماعية تكون لها بمثابة امتياز وإلزام، في الوقت نفسه. بذلك يغدو عمل المجتمع مرتكزاً على التسابق، بمعنيي التعاون والتنافس بين الجماعات التي، وإن كانت تتضافر مبادئها، في هذه الحالة أيضاً، من أجل تحقيق

انسجام العالم، لا تسعى إلى إنشاء التعادل والتوازن بقدر ما تسعى إلى إحراز التفوّق والحفاظ عليه عند بلوغه ونيل الاعتراف به شرعاً متى لم يعد موضع نزاع فعلي.

رأينا أن التنظيم الثنائي لم يعد يظهر لدى الزوني (Zuñi) في أميركا الشمالية إلا من خلال الأساطير، وعلى سبيل الذكرى، لأن مجتمعهم الحاضر لا يعرف إلاجمعيّات تم اختيارها، بالدرجة الأولى، من عشائر تنتمي إلى المناطق التي تزاول هذه الجمعيّات وظائفها، فعشائر الشمال تجود بالجمعيات الحربية بصفة انتسابية، وعشائر الجنوب بالجمعيات الكهنوتية، وعشائر الشرق بجماعات الراقصين وعشائر الجنوب بجماعات الفلاحين والأطباء. كذلك يلحظ مارسيل غرانيه إبدال الثنائية القديمة في الصين بالجماعات الموجَّهة، تلك التي تتجلّى مزاياها في صورة **الرياح** والتي تُسهم «برقصها ومبارزتها وتصارعها على النفوذ، في حفظ النظام الكوني».

لا جدوى من إعادة تكوين الأطوار التي يُحتمل أن يكون قد عرفها التنظيم الاجتماعي، انطلاقاً مما ذكرنا، ولا فائدة تُرجى من استعراض النماذج التي تتكشّف عنها بُنى المجتمعات في العالم كله، إذ إن ما يمكن الخروج به من كل تحليل استكمالاً لدراسة المقدّس سيكرّر نفسه كل مرّة، وهو يتلخّص في وجود تراتبية وممارسة سيادة، وارتداء هاتين التراتبية والسيادة طابعاً مهيباً، منيعاً، مُعطّلاً، يجعل كل خطأ مرتكب تجاههما بمثابة فعل تدنيسي.

قلما يهمّ أن تكون الجمعيات المتخصصة قد اتخذت شكل طبقات وراثية مُغلقة، مصنّفة بحسب ترتيب الأسبقية أو تكونَ إرادة التسلّط قد أبطلت إرادة التعاون، فغالباً ما يتحوّل بذل الاحترام، كما أثبت جورج ديفي (Davy)، إلى وسيلة لفرض الاحترام، وقد أدّت مزايدات الكرم الظاهرة في عمليات التوزيع العجيبة للثروات والمواد

الغذائية إلى «إعطاء الخدمة المؤدّاة شكل تحدٍّ لقدرة الاعتراف بها».
هذه الأساليب قضت بالرفعة والغلبة لعشيرة واحدة على سائر العشائر، ولفرد واحد على سائر الأفراد، لأنه لابدّ من زعيم يجمع الغلال ويرأس الاحتفالات، حيث يتولّى فريق تقديم هبة مستعلية ومُغرِضة من هذه الخيرات إلى فريق آخر بهدف إظهار تفوقه عليه وتوطيد سيادته المطلقة. وكل نظرية وراثية، في هذا المجال، هي نظرية واهية وقابلة للجدل مصيرها، على ما يبدو، النقض، عاجلاً أم آجلاً.

من الأفضل، والحالة هذه، القبول بالمُعطى الجديد كما هو متمثلاً بالنفوذ الشخصي، من دون الإصرار على توليده من حالة سابقة. يجب ألاّ نغفل، بالطبع، أن الاحتفالات التي يظهر فيها تضامن العِمارتين وتوازنهما لدى التلينكت، كبناء الكوخ الكبير، ونصْب الأعمدة الجنائزية، وتنشئة الشبيبة... إلخ، هي نفسها التي ينتهزها التفوّقُ لدى الكفاكيوتل (Kwakiutl) لكي يفرض نفسه من خلال إنفاق تفاخري يستحيل مضاهاته أو الردّ عليه بأي مقابل. لم يتغيّر شيء في واقع العملية الطقسية، لكن طواطم العشائر أضحت بمثابة شعارات لمُحرّكي اللعبة، أو رموز شخصية للزعماء الذين يغنمون منها أو يتاجرون بها، يمنحونها أو يتلقونها، يفقدونها أو يكسبونها، مكلِّلين هاماتهم بالفضائل الصوفيّة والأمجاد الناتجة من امتلاكهم إياها.

واقع السلطة، مُعطىً مباشر

على أن ما يقتضي التوقّف عنده هو واقع السلطة المجرّد، فأيّاً تكن السبل التي سلكها النفوذ الشخصي في تحوّله إلى سلطة معترف بها، لابدّ من الإشارة إلى الطابع المنيع لجوهر السلطة. هنا نصطدم

بمعطىً لا يقلّ بداهة وأوّلية وامتناعاً على التخطي عن تعارض الجنسين الذي تبدو ثنائية المقدّس والدنيوي، في مجتمعات العمارتين، مبنيّة على غراره. هذا المعطى يُظهر، بما لا يقل إلزاماً عن تعارض الجنسين، وجوب «التوقف عند حدٍّ أول»(*).

ذلك لا يعني طبعاً استحالة إيجاد تفسير للقطبية الجنسية أو للعلاقة بين الآمر والمأمور التي تشكل ماهية السلطة. غير أنه، لما كان شرحهما يرتبط بتصوّر شامل للعالم ويتخطّى إطار المسألة الخاصة إلى حدّ بعيد، فمن الأفضل الاكتفاء بتحديد الفرادة المطلقة لواقع السلطة والتشديد على الترابط الوثيق الذي يكاد يوحّد بين طبيعتها وطبيعة المقدّس.

تبدو السلطة في كل أشكالها الممكنة، تنفيذاً لإرادة ما، بغضّ النظر عن مصدرها ونقطة ارتكازها. وسواء تمت ممارستها على الأشياء أو البشر، فهي التي تُظهر سطوة الكلام أمراً كان أم تعزيماً، بإيجابها تنفيذ أمر تمّ إصداره. إنها تبدو فضيلة غير مرئية، قاهرة، مضافة، تتجلّى في القائد وكأنها مصدر سلطته ومبدأها. هذه الفضيلة التي تُرغم على الخضوع لإيعازاتها هي نفسها التي تهَب الريح القدرة على الهبوب والنار القدرة على الإحراق والسلاح القدرة على القتل، وهي التي تدلّ بأشكال مختلفة على كلمة **مانا** (mana) الميلانيزية ومرادفاتها الأميركية العديدة، فالإنسان الذي يمتلك **المانا** هو الذي يعرف كيف يُخضع الآخرين ويستطيع ذلك.

تبدو السلطة كالمقدّس عطيةً خارجية تتخذ من الشخص مقرّاً موقّتاً لها. إنها تُنال بالتنصيب والتنشئة والتكريس، وتُفقَد بالخلع

(*) وردت هذه العبارة (anankê stênai) في كتاب **الميتافيزيقا** لأرسطو (12. 3; 1070 a 4)، لكن المراد بها هنا هو عدم جدوى الرجوع دائماً إلى ما قبل وضرورة التوقف عند نقطة معيّنة يكون القبول بها مُلزماً.

وانعدام الأهلية أو الفساد والظلم، كما تحظى بدعم كامل المجتمع الذي يشكّل المؤتمن عليه الرابط بين جميع أعضائه. أما إذا كان الملك يضع على هامته التاج، ويُمسك بالصولجان ويرتدي الأرجوان المخصّص للآلهة، ويُحاط بالحرّاس طلباً للحماية ويملك كل وسائل القوّة الكفيلة بإرغام العصاة على الخضوع، فإن ما يجدر التنبّه إليه هو أن هذه المتوسّطات (intermédiaires) تُبرهن عن فاعلية السلطة أكثر مما تفسّرها، إذ بقدر ما ننظر إلى هذه المظاهر على أنها جبّارة ونعتبرها قادرة على الإخضاع ونكتشف فيها دواعي الرهبة والخوف، نصرف النظر عن تفسير دوافع محاباة الناس لها ومطاوعتهم إياها.

إن السلطة، مدنية كانت أم عسكرية أم دينية، هي نتيجة توافق، ليس إلا، فما يصنع انتظام الجيش ليس اقتدار قادته بل طاعة جنوده. هذه المشكلة تطرح نفسها على اختلاف درجات الهرمية بالوتيرة نفسها: الكل عاجز، من المشير إلى العريف إذا رفض مرؤوسوه، الذين يفوقونه عدداً وعتاداً، تنفيذ أوامره. وقد أحسن لا بويسي(*) بإثباته أن ما من عبودية إلا طوعية، إذ ليس يملك الطاغية إلا أعين الناس وآذانهم للتجسس عليهم، ولا يعينه على قهرهم إلا سواعدهم بالذات.

طابع السلطة المقدّس

لقد كان من المهمّ التشديد على مفارقة السلطة هذه وعلى الأصالة الجوهرية التي تُميز علاقة المحكوم بالحاكم. إنها تنهض على لعبة الاختلاف الفعلي بين مستويين حيويين ينتج منها إخضاع الواحد للآخر آلياً أو تسلّطه عليه فوريّاً. إن امتياز النفوذ الشخصي وحده كافٍ لإرساء هذه القطبيّة وإثبات وجود **طالع** عجيب بين من يتحلّى

(*) إيتيان دو لا بويسي (1530 - 1563) (Etienne de la Boétie): **مقالة العبودية الطوعية**، ترجمة عبود كاسوحة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008).

بهذا النفوذ ويفرضه، وآخر محروم منه يقتصر على تلقّيه، بل وإلقاء الضوء على دور هذا **الطالع**. وليس يَخفى علينا أن أصل هذه اللفظة تنجيمي يدل على كوكب مشعّ يظهر في الأفق لحظة ولادة الشخص.

إنه لواقع معبّر يبيّن إلى أي مدىً يميل المرء إلى تشييء مصدر السلطة بإسقاطه إياه على الكواكب، وبكلمة، تأليهه. وأكثر ما يحصل ذلك عندما لا يبدو امتياز السلطة نتيجة صفات شخصية متقلبة، غامضة، سريعة العطب عديمة التأثير، بل ملازماً لوظيفة إجتماعية مضمونة، معترف بها، تُحاط بالمهابة والإجلال. كل ملك هو إله يتحدّر من إله أو يملك بفضل مِنّة إلهية. إنه شخصية مقدّسة، لذا يقتضي عزله وإنشاء حواجز فاصلة بينه وبين الدنيوي. إن شخصيته تنطوي على قوّة مقدّسة تولّد الخصب وتحفظ نظام العالم كما تضمن انتظام الفصول وخصب الأرض والنساء. إن فضيلة ما يسفكه من دماء تضمن النتاج السنوي للأصناف الاستهلاكية، وسلوكه نظامي في أدقّ تفاصيله، فلا يحق له تبديد قدرته الإلهية واستعمالها في الوقت غير المناسب. يجري تحميل الملك مسؤولية المجاعات وانحباس الأمطار والأوبئة والكوارث، فضلاً عن كونه الوحيد الذي يملك ما يكفي من القداسة لارتكاب التدنيس الضروري، الذي يتمثل في نزع صفة القدسية عن الغلال كيما يتسنّى لرعاياه استعمالها كما يحلو لهم.

هذه القدسيّة تجعله محفوفاً بالرهبة والمخافة، فأي شيء يلمسه لا يعود يصلح إلا لاستعماله الخاص. حتى الملابس التي يرتديها والأواني التي يتناول فيها طعامه تشكل خطراً على الآخرين وتتسبب بهلاك من يضع يده عليها. حسْب الرئيس البولينيزي أن يسمّي شيئاً باسم جزء من جسده كي يضمّه إلى ملكيته ويشحنه بطاقة مميتة، أو أن يعلن أحد الأنهار أو الأدغال محرّماً حتى يكرسه له، بحيث يُمسي عبوره محظوراً ويستحيل القيام فيه بأي عمل دنيوي نافع.

من يُمسك بمقاليد السلطة يصبح هو نفسه أسير عزلة رائعة، صارمة، وأي احتكاك به يصعق الطائش المتهوّر. لذا كان لزاماً على من يمدّ يده، جهلاً أو سهواً، إلى ملكيّة أي زعيم أن يسارع إلى التطهّر بغية التحرّر من سيّال لا طاقة له عليه، وحتى ذلك الحين لا يسمح له باستعمال يديه البتة، فإذا جاع وجب أن يتناول طعامه من يد شخص آخر، أو يأكل كالحيوانات بأسنانه، لئلا تنتقل قداسة الرئيس من يده إلى ما يتناوله من أطعمة فيعجز جسمه النحيل عن تحمّلها ويلقى حتفه.

أيضاً، لا يقدر أحد أن يتوجّه بالكلام إلى الزعيم مباشرة بل بوساطة شخص آخر، إلى حد أن عبارة: **[من هم] في أسفل درجات [العرش]** باتت، في الصين، مجرد رديف للفظة: **جلالتك**. كذلك لا يُنظر إلى الملك وجهاً لوجه، لأن من شأن النَّفَس المنجَّس الذي تبثّه الكلمة الدنيوية والإشعاع الخافت المنبعث من نظرة شخص دونه منزلة أن يدنّسا قوة الأمير الإلهية ويُضعفاها.

عدا ذلك، إن السلطة تُضفي على الشخص فضائل جديدة، لا تقلّ عن الكهنوت تقديساً، وكل من قبِلها أو ظفر بها أصبح طاهراً، فإذا كان فاسقاً أو مجرماً بدّل سلوكه وبدأ حياة متقشّفة، مثالية. إن التاريخ يعارض بين أكتافيوس(*) وأغسطس قيصر معارضته بين شِعر دون كارلوس(**) وشِعر شارلكان. ولكن يجب ألاّ نرى في ذلك إلا بعض ضرورات التخيّل، فإن من تنبع منه كل العطايا، ومن كانت

(*) إن أكتافيوس هذا هو نفسه الذي سيصبح أغسطس قيصر، مؤسس الأمبراطورية الرومانية، عام 27 قبل الميلاد.

(**) دون كارلوس (1500 ـ 1558)، ملك إسبانيا الذي سوف يصبح أمبراطوراً على الأمبراطورية الرومانية الجرمانية المقدّسة باسم شارلكان.

حياته نموذجاً يَحظى بالإجلال ومرتكزاً لكل حياة أخرى، هو امرؤ يزدان حكماً بكل الفضائل والعظائم، وما ليس له منها يُعطى له بلا مساومة.

لا يكفي أن يوضع الرئيس بمأمن من تطفّل الدنيوي، بل إن نمط حياته كلها يجب أن ينأى به عن أنماط العيش الشائعة. لذا نميل إلى تخصيصه بما هو قيّم وثمين ومنعه من استخدام ما هو بخس، خسيس، بالمقابل، فالتصرّفات اليومية المعهودة لدى مرؤوسيه محظورة عليه، وإذا قام بها فيجب أن يكون ذلك بطريقة مختلفة عنهم كل الاختلاف، إذ ليس بوسع أحد أن يتصوّر شخصية مقدّسة تمارس مهنة متعبة أو شظِفة. من الأفضل ألا يفعل الرئيس شيئاً، أي أن يملك ولا يحكم، لأن مجرّد احتراق طاقته المقدّسة كافٍ لاستدرار تأثيره الخيّر، كما لا يعود من الجائز أن يأكل ما يأكله الآخرون ولا أن يفعل ما يفعلون، ولكن يجري إعداد طعام خاصّ له يحظّر تذوّقه على سائر رعاياه، وبالعكس، يستهلك هؤلاء أطعمة يمتنع عليه تذوّقها. حتى في عاداته الجنسية يتميّز عن الآخرين، بدليل أن السفاح المحظور على عامة الشعب يمارَس دونما حرَج في العائلات الملكية أو النبيلة. وما ذلك لأنه لا يجوز مزج الدم المقدّس بالدم الدنيوي، بل لأن التمييز واجب، في هذه الأمور أيضاً، بين شريعة الرئيس وشريعة رعاياه، إلى أقصى الحدود.

التوازن والهرَمية

مرة أخرى يبدو المقدّس والدنيوي متكاملين، فما يدنّس بعضهم يشكل قاعدة مقدّسة لدى بعضهم الآخر، والعكس بالعكس. إن مبدأ القسمة بين الملك ورعاياه هو نفسه المعتمد بين العِمارتين مع فارق واحد هو أن الانقسام الثنائي، في هذه الحالة الأخيرة،

يفترض التوازن ويقوم على الاحترام المتبادل ويجعل كلاً من الملك ورعاياه سواسية في الحقوق والواجبات، فإما أن يسمح للجميع بأعمال مماثلة أو أن يحظر عليهم ذلك. باختصار، إن نظام العِمارتين يُنشيء علاقات متبادلة في الاتجاهين، في حين أن العلاقات بين الملك وشعبه، بين الطبقة النبيلة والطبقة الدنيا، هي علاقات موجّهة وخاضعة للتراتب.

هنا القوانين غير متكافئة من الجهتين، بمعنى أن الحق من الجهة المقابلة لا يُعتبر حقاً في نظر الشريك، بل واجباً معادلاً يتعيّن تأديته، مما يجعل المسّ بالجلالة الملكية انتهاكاً ما بعده انتهاك. إنه أحاديّ الجانب ولا يرتكبه إلا شخص من الطبقة الدنيا ضد آخر ينتمي إلى الطبقة النبيلة، فإذا صدر مثل ذلك عن أحد النبلاء ضد فرد من العامة لم يبدُ عمله جريمة ولا خطيئة مُفسِدة، بل امتيازاً، ونعمة تُبرِّر من الخطيئة.

أما في بولينيزيا فكل من يلمس شخصاً مقدّساً يتورّم ويهلك، ولا سبيل إلى تدارك الموت المتربّص به إلا بأن يتوسّل المذنب أو المتهوّر إلى أحد الزعماء أن يسمح له بلمسه، باعتبار أن ذلك يُعيد القداسة إلى متعضٍّ مؤهّل لتحمّلها. وعليه، فاللمسة التي يتلقّاها الرئيس ويسمح بها تُبدِّد التأثير الشرير الناجم عن لمسة غير لائقة تعدّت على الذات الملكية. يستحيل على شعوب النوبة (Nouba) في شمال أفريقيا أن يدخلوا إلى مسكن الملك من دون أن يُدركهم الهلاك، ولكن يكفي، إن أرادوا أن يدرأوا عن أنفسهم هذا الخطر، أن يوافق الملك على ملامسة كتفهم اليسرى المكشوفة بيده، فإن من شأن هذه الحركة أن تقدّس فاعلها وتمكنه من الدخول إلى المكان المقدّس دونما خوف.

وعلى العموم، هناك فرق شاسع بين أن يلمس الملك أحد

أفراد رعيته ـ أو يسمّيه ـ وأن يُقدِم فرد من الرعية على لمس الملك وتسميته، حيث تختلف النتائج من النقيض إلى النقيض. وإذا كان اللمس والتسمية يبدوان امتيازَين للسلطة، أو إثباتَين للسيادة، فلأننا بتسميتنا أحد الأشياء، أو الكائنات، نستدعي المسمّى ونُرغمه على الظهور والحضور، أي على الطاعة، نوعاً ما. إن التسمية نداء، وكونها كذلك يُدخلها في باب الأمر [أو الإنشاء الطلبي]، تماماً كما إننا بوضعنا اليد على أحد الأشخاص أو الأشياء، نُطوّع هذا الشخص، أو الشيء، ونستخدمه ونحوّله إلى أداة. إن **وضع اليد** (manus injectio) هو فعل تملّك واستيلاء على مادة ما.

إن إظهار الملك تعاليه على رعاياه أمر ينسجم مع نظام الأشياء، وبالتالي، يشكّل بركة. أما استعلاء الرعية على الملك فلا يتنافى مع الشرعيّة الكونية وحسب، بل يُخلّ بها ويشكّل انتهاكاً لها. ثمة تياران ينوبان عن المواجهة المتجدّدة على الدوام، وعن التبادل الذي لا يَني يصل ويفصل مداورةً بين الجماعات المتواجهة في القبائل ذات العِمارتين: تيّار صاعد من التقدمات ينطلق من أدنى درجات الهرمية الاجتماعية إلى أعلاها، وآخر هابط من الإنعامات، ينحدر من أعلاها إلى أدناها. كذلك السلطة تُرسي المجتمع، هي الأخرى، على علاقة قطبية، بيد أن ما يوافينا بنموذج لهذه العلاقة ليس العلاقات بين الرجل والمرأة بقدر ما هي العلاقات بين الأب والإبن، وهو نموذج يفترض تبعيّة أكثر مما يفترض تعاوناً. أضف إلى ذلك أن هاتين العلاقتين لا تتلاغيان، بل تتضافران بنسب متفاوتة، فإذا كانت التبعيّة قائمة بين الرجل والمرأة في الأصل، فإن التوازن يميل إلى التوطّد بين الملك والرعيّة، بين السيد وجماعة الأشخاص المخلصين له. إن الملك «الصالح» يبذل قصارى جهده للحفاظ على التوازن المذكور، في حين يُفقَد هذا الأخير، في تقديرنا، مع الطاغية

الذي يكاد يُعتبر على الدوام معكّراً لصفو الأمن ومُنتهِكاً نموذجيّاً لنظام العالم، يحرّض على الفتنة والفوضى وأعمال الشغب.

إن واجبات الملك نحو الجسم الاجتماعي لا تقلّ عن تلك التي يتعيّن على هذا الجسم أداؤها إلى الملك. هذا التعاون هو في أساس بناء المجتمع: ففي الصين، مثلاً، يكون الأمير **يانغ** (yang) والشعب **يِن** (Yin)، مما يجعل علاقتهما تكامليّة. يبقى، مع ذلك، أن نفوذ شخص واحد، أو امتياز أقلّية، يوازي عدد أفراد الرعيّة ضخامة ويعدل تأثيره أهمية، فينشأ بين الملك والرعيّة الموحّدة والمنظّمة، كما بين عِمارتي القبيلة الواحدة، احترام متبادل يظهر كشهادة تحالف واحترام وعرفان بالجميل متوجّبة على مبدأين متساويين في الكرامة وضروريين الواحد للآخر.

أما العلاقة بين الإقطاعي وكل فرد من رعاياه فإنها سلطوية، بالعكس، أي علاقة حامٍ بمَحمِيّ، من جهة الأول، وخادم بسيّده، من جهة الثاني. ثمة بين هذين الطرفين نوع من الاحترام يدل على إقطاع طوعي أو قسري. هذا الأخير الذي يُشار إليه بكل أشكال اللياقات يبدو إقراراً رسمياً بالتبعية أو الولاء المُجلّ والمطيع، ولاء الخادم نحو سيده، والتابع نحو سيده، والشاب نحو العجوز، والتلميذ نحو معلّمه، والملقَّن نحو ملقّنه، والجاهل ـ المسمّى كذلك بحقّ ـ نحو المُطّلِع.

بعض هذه العلاقات وراثي ـ أو يميل لأن يصبح وراثيّاً ـ في حين يشكّل البعض الآخر منها حالات عابرة، ولكن خاضعة لسير الزمن، فالشاب يكبر ويُصبح راشداً ومن كان ابناً يصير بدوره أباً من دون أن يبطل كونه ابن أبيه، تماماً كما لا يستطيع الشاب اللحاق أبداً بمن يكبره سناً. جميع هذه العلاقات تؤلّف نظام عالم لا يقبل الاعتكاس، نظاماً خطيّاً يتناقض مع النظام الدائري والمتّزن

للمجتمعات ذات العِمارتين. لذا كانت جريمة المسّ بالجلالة تُحصى في عداد الانتهاكات (استعمال الأطعمة المقدّسة أو النساء المحرّمات) التي تنال من التناسق الشامل وتُحدث خللاً، بل تصدّعاً وانقطاعاً في سير المجتمع.

بين المحافظة والخَلْق

في هذه الحالة أو تلك، تكمن الفضيلة في البقاء ضمن دائرة النظام، أي لزوم المكان نفسه وعدم تجاوز الحدّ المقرر، أي الوقوف عند حدود المسموح وعدم التصرّف بالممنوع. بذلك يُسهم، كلٌّ بطريقته وفي ما خصّه هو بالذات، في صون نظام العالم. تلك هي وظيفة المحظورات، بحسب الوصايا الطقسية، حيث ورد في كتاب **لي ـ كي**، أن: «الطقوس تدرأ خطر الفوضى مثلما تدرأ السدود خطر الفيضانات».

بيد أن الزمن ينال من منعة السدود وعمل الآلة يستهلك دواليبها ويعيق حركتها، كذلك الإنسان يشيخ ويموت، متجدداً عبر ذرّيته، بالتأكيد، ومثله الطبيعة تفقد خصبها وتذوي مع اقتراب الشتاء. لابدّ من إعادة خلق العالم وتجديد النظام. أما التحريمات فإنها أعجز من أن تجنّب هذا العالم الدمار المحتوم والموت حتفَ أنفه، وجُلّ ما يمكنها فعله هو أن تمنع نهايته العارِضة. إنها تُبطّىء انهياره من دون أن يمكنها إيقاف تداعيه. ولكن تأتي لحظة تغدو فيها إعادة صهره ضرورية. نحن بحاجة إلى عمل إيجابي يؤمّن للنظام ثباتاً، بحاجة إلى تجديد الطبيعة والمجتمع بما يشبه عملية الخلق. ذلك ما يتولّى العيد أمر تحقيقه.

VI

مقدس الانتهاك

نظرية العيد

تأتي فورة العيد[1] لتقطع سير الحياةِ النِّظاميّة حيث الكل منهمكٌ في أعماله اليومية، حياة مستقرّة ومقيدة بنظام من المحظورات لا وجود فيه سوى لاحتياطات تحفظ نظام العالم طبقاً للقول اللاتيني المأثور: **لا تحرّك ساكناً** (quieta non movere). ولو قصَرنا النظر على مظاهر العيد الخارجية لرأيناها تشفّ عن ميزات متشابهة على كل مستويات الحضارة، فالعيد يفترض مشاركة شعبيّة ضخمة مليئة بالإثارة. وهذه التجمّعات الكثيفة تساعد إلى حد بعيد على نشوء حالة من الحماسة تسري عدواها وسط صياح شديد وتصرّفات تحثّ على

(1) غنيّ عن البيان أن نظرية العيد هذه لا تستنفد كامل وجوه هذا الأخير. وقد كان ينبغي، بالتحديد، أن يجري ربطها بنظرية معينة في الذبيحة. هذه الأخيرة تشكّل، في تقديرنا، مضمون العيد المميّز. إنها منه بمثابة الحركة الداخلية التي تختصره أو تعطيه معنى، بل إن العلاقة التي تجمع بينهما تبدو هي نفسها العلاقة القائمة بين الروح والجسد. ولما لم يكن في إمكاني أن أتبسّط في شرح هذا الترابط ـ وكان لابد من الاختيار ـ فقد بذلت وسعي من أجل إبراز المناخ الذبائحي الذي هو مناخ العيد، على أمل أن يتبينّ للقارئ أن جدلية العيد تضاعف جدلية الذبيحة وتعيد إنتاجها.

الانسياق إلى أكثر النزوات نزَقاً، من دون وازع ولا رادع. حتى في أيامنا هذه، وقد باتت الأعياد من الضمور بحيث تتراءى مبعثرة، مفتتة وشبه غائرة، على تلك الخلفية الشاحبة التي تميّز رتابة الحياة اليومية، لا نزال نتبيّن بعض الآثار الهزيلة لذلك التفلّت الجماعي الذي يطبع الأعياد القروية، فالحفلات التنكّرية والاستباحات الجسورة في الكرنفالات والإسراف في معاقرة الخمرة وحفلات الرقص التي تُقام على قارعة الطرق بمناسبة الرابع عشر من شهر تموز/ يوليو، كلها تشهد على الحاجة الاجتماعية نفسها وتُواصلها، فما بين الأعياد واحد، مهما يكن في جوهره حزيناً، إلاّ وينطوي، في أبسط الأحوال، على بادرة إفراط ومجون. لقد كان العيد ولايزال، أمس كما اليوم، يتمثل في الرقص والغناء والتهافت على المأكول والمشروب. على المرء أن يُقبِل على كل ما تلذّه نفسه وتشتهيه، وأن يعبّ منه حتى التخمة والمرض. تلك هي سنّة العيد.

1 ـ العيد، لجوء إلى المقدّس

أكثر ما يظهر التناقض المذكور في الحضارات المعروفة بالبدائية، حيث يدوم العيد أشهراً أو أسابيع تتخللها فترات استراحة تمتد ما بين أربعة أو خمسة أيام. وغالباً ما تلزم عدّة سنوات لجمع كمية من المؤن والمدّخرات التي لا يجري استهلاكها وإنفاقها، كما سنرى، على سبيل التباهي وحسب، وإنما تبذيرها وتبديدها من دون أدنى تحفّظ، ذلك أن التبذير والتبديد ـ وهما من أشكال الإفراط ـ يدخلان حكماً في ماهية العيد.

ينتهي العيد بفحش ليليّ وسط عربدة مجنونة تعجّ بالصخب والحركة اللذين يتحوّلان إلى رقص موقّع بفعل القرع المنتظم لأكثر الآلات غلظة، حيث تميد الكتلة البشرية الجبّارة وتشرع، بحسب

وصف شاهد عيان، تدكّ الأرض بأقدامها وتتموّج وتدور مترجرجة حول سارية منصوبة في الوسط. إن حالة الهياج تُفصح عن نفسها بشتّى أنواع المظاهر التي لا تزيدها إلا احتداماً، من رماح تتكسّر فوق الدروع، وأناشيد حلقية ممعنة في التقطّع، ورقص قائم على الاهتزاز والاختلاط. في ظل هذه الأجواء ينشأ العنف تلقائيّاً، إذ تندلع المشاجرات بين الفينة والفينة فيتمّ الفصل بين المتشاجرين الذين تشيل بهم في الهواء سواعد جديلة، من دون أن تنفرط حلقة الرقص، وتروح تُرجّحهم على نحوٍ موقّع، موزون، ريثما يهدأ خاطرهم. كذلك يترك أزواج من الراقصين الحلبة فجأة ويمضون إلى الغابات القريبة حيث يتجامعون، ليعودوا من ثم إلى احتلال مواقعهم مجدداً في الدوّامة التي تتواصل حتى الصباح.

نفهم الآن لماذا يبدو العيد، الذي يمثّل أوج الحياة وينسلخ كلّيّاً عن انشغالات الحياة اليومية البسيطة، عالماً آخر للفرد الذي يشعر في أثنائه أنه مدعوم بقوىً تتخطّاه وتنتقل به من حالة إلى حالة. إن نشاطه اليومي، من قطاف وصيد أو تربية مواشٍ، يقتصر على ملء وقته وتأمين حاجاته الملحّة. لا شك في أنه يرصد لهذا العمل اهتمامه وصبره ومهارته، لكنه، في قرارة نفسه، يعيش في ذكرى عيد غَبَر وانتظار عيد قادم، لأن العيد يمثّل بالنسبة إليه، إلى ذاكرته ورغبته، زمن الانفعالات الحادّة والتحوّل الكياني.

قدوم المقدّس

لقد حقق دوركهايم إنجازاً باهراً باعتباره أن الشاهد الأساسي على التمايز القائم بين المقدّس والدنيوي هو قيام الأعياد في مواجهة أيام العمل العادي، لما ينشأ عن ذلك من تعارض بين تفجّر متقطّع واستمرارية رتيبة، بين هياج حماسي محموم وتكرار يومي للانشغالات

المادية نفسها، بين صخب العصف الجماعي العاتي وهدوء الأعمال التي ينهمك فيها كلٌّ على حدة، بين حشد المجتمع طاقاته وتشتّت هذه الطاقات، بين حمّى لحظاته المشدودة إلى الأوْج واستكانة الكدّ الذي يُميز المراحل الخاملة من وجوده. فضلاً عن ذلك، إن الاحتفالات الدينية التي تُقام بمناسبة الأعياد تثير البلبلة في نفوس المؤمنين، فإذا كان العيد زمن الفرح، فهو أيضاً زمن القلق الذي يجري فيه التقيّد بالصوم والتزام الصمت قبل الانفراج النهائي، كما تتعزز المحظورات المعهودة وتُفرض تحريمات جديدة. إن التجاوزات والانتهاكات من كل نوع، إضافةً إلى احتفالية الطقوس وصرامة القيود المسبقة، تُسهم في جعل مناخ العيد عالماً استثنائيّاً.

الواقع أن العيد غالباً ما يُعتبر زمن المقدّس بامتياز، فيوم العيد، بل ومُطلق يوم أحد عادي، هو يوم مكرّس للإلهي يُفرض فيه الامتناع عن العمل والانصراف إلى الراحة والمتعة وتسبيح الله. وفي المجتمعات التي لا تتوزّع فيها الأعياد على مدار أيام العمل، بل يتمّ جمعها في **موسم أعياد** حقيقي، يمكننا أن نرى بمزيد من الوضوح إلى أي مدىً يشكّل العيد حقّاً فترة تألّق المقدّس.

إن دراسة مارسيل موس عن مجتمعات الأسكيمو تمدّنا بأفضل الشواهد على حدَّة التناقض القائم بين نمطي الحياة هذين اللذين مازالا ظاهرين، على أي حال، لدى الشعوب التي يقضي مناخها أو طبيعة تنظيمها الاقتصادي بعدم مزاولة أي نشاط طيلة فترة معيّنة من السنة. في الشتاء، تتوثّق الروابط بين جماعة الأسكيمو ويتعاون أفرادها في كل شيء، أما في الصيف فتعمل كل عائلة على تحصيل قوتها منعزلة تحت خيمتها وسط مساحة شاسعة وشبه مقفرة، من دون أن يحدّ من زخم مبادرتها الفردية شيء. في مقابل هذه الحياة الصيفية، والتي تكاد تكون علمانية بالكامل، يبدو الشتاء عيداً لا

ينقضي، بصفته زمن «الشعور الديني المتواصل الاضطرام». كذلك المورفولوجيا الاجتماعية لهنود أميركا الشمالية لا تقلّ تغيّراً مع الفصول. هنا أيضاً، يعقب تشتّتَ الصيف تجمُّعُ الشتاء، فتختفي العشائر وتحلّ محلّها التجمّعات الدينية التي تُمارس الرقصات الطقسية الكبرى وتنظّم الاحتفالات القبَلية. إنها مرحلة تناقل الأساطير والطقوس، حيث تظهر الأرواح للمُلقّنين وتُطلعهم على الأسرار والخفايا، وقد عبّر عن ذلك الكواكيوتل (Kwakiutl) أنفسهم بقولهم: «في الصيف يكون المقدّس في أعلى والدنيوي في أسفل، أما في الشتاء فيكون المقدّس في أعلى والدنيوي في أسفل»، وهو تعبير في منتهى الوضوح.

رَأَينا أن المقدّس، في الحياة العادية، يظهر من خلال المحظورات، بصورة شبه حصرية، حتى ليمكن تحديده بأنه الـ «**مخصّص**» (réservé)، والـ «**مفصول**» (séparé)، بمعنى أنه موضوع خارج الاستعمال المشترك، تحيط به المحرّمات وقايةً لنظام العالم من كل مسّ، وتفادياً لخطر تعطيله بإدخال أيٍّ من عوامل الاضطراب إليه. لذا يبدو في جوهره **سلبياً**. تلك هي، في الواقع، إحدى الميّزات الجوهرية التي غالباً ما يوصف بها التحريم الطقسي. لكن الفترة المقدّسة في الحياة الاجتماعية هي، تحديداً، تلك التي يُعلّق فيها العمل بالقوانين ويوصى بالخلاعة والمجون. من الممكن، بالطبع، ألا ننسب إلى تجاوزات العيد أي معنىً طقسي محدّد، بل نعتبرها مجرّد **تفريغ للطاقة الحيويّة**، وقد كتب دوركهايم بهذا الخصوص يقول: «[ربما بلغ] الخروج على أوضاع الحياة العادية ووعي هذه الأوضاع حدّاً تشعر معه [الجماعة] بما يشبه الحاجة إلى أن تكون خارج الأخلاق العادية وفوقها». لا شك في أن دافع التنفيس عن الاحتقان هو وراء حيوية العيد المفرطة وما ينجم عنها

من اضطراب فوضوي، وقد كان كونفوشيوس (Confucius) على بيّنة من ذلك عندما برّر الأعياد القروية في الصين بقوله إنه لا يجوز «إبقاء القوس مشدوداً دائماً من دون إرخاء ولا إبقاؤه مرخيّاً من دون شدّ». ويقيننا أن التجاوزات التي ترافق الفورات الجماعية تؤدّي، هي أيضاً، هذه الوظيفة، إذ تأتي كانفجار مفاجئ بعد ضغط شديد، طويل الأمد. غير أن هذا الانفجار لا يعدو أن يكون أحد وجوه التجاوزات المذكورة، وهيهاتِ أن يستنفد طبيعتها. إنه يُمثل آليتها الفيزيولوجية أكثر مما يشكل علّة وجودها. والواقع أن السكان الأصليين يرون في هذه التجاوزات شرطاً لفاعلية أعيادهم السحرية، حيث إنها تشهد مسبقاً على نجاح الطقوس، وتعِد، بصورة غير مباشرة، بنساء ولودات وغلال وفيرة ومحاربين شجعان وصيد مثمر.

الإفراط علاج ضد التلَف والبِلى

إن الإفراط لا يرافق العيد بشكل مستمرّ وحسب، ولا هو مجرّد ظاهرة عارضة للهياج الذي يُثيره، بل إنه ضروري لنجاح الاحتفالات القائمة، كونه يشارك في طابعها المقدّس ويساهم مثلها في تجديد الطبيعة أو المجتمع. إن هدف الأعياد هو هذا، في الواقع، لأن الزمن يستنزف القوى ويوهن الإنسان. إنه عامل الشيخوخة الذي يقتادنا إلى الموت حتماً. الزمن هو ما يصيبنا **بالبِلى**. ذلك هو المعنى الذي يفيده الجذر الدالّ عليه في اللغتين اليونانية والإيرانية، بكل ما يتفرّع عنه من اشتقاقات، ففي كل عام يتجدّد النبت، وعلى غرار الطبيعة تفتتح الحياة الاجتماعية دورة زمنية جديدة. لا مندوحة، إذاً، لكل ما هو قائم من التجدّد. لابدّ من إعادة خلْق العالم.

هذا الأخير يسلك مسلك **كونٍ** (cosmos) يخضع لنظام شامل

ويتبع في سيره إيقاعاً منتظماً، يضبطه القانون والقياس. إن سُنّته تقضي ببقاء كل شيء **مكانه** وحدوث كل أمر في **أوانه**. ذلك ما يُفسّر كون ظاهرات المقدّس في جُلّها محظورات وتصرّفات وقائية ضد كل ما من شأنه أن يهدّد النظام الكوني، أو كفّارات وتعويضات عن كل ما أمكن تعكيره وإصابته بالخلل. إنّا نميل إلى الجمود والسكون، لأن كل تغيير وكل تجديد، يعرّضان للخطر ثبات الكون الذي نودّ لو نبطل صيرورته ونقضي على احتمالات الموت فيه، لكنّ غير أن بذور تلاشيه تكمن في عين سيره هذا الذي يؤدّي إلى تراكم النفايات ويجرّ إلى **تلَف** الآلية.

ليس هناك ما لا يخضع لهذه السُّنة التي يؤكّدها ويوضحها مجموع الخبرات. إن صحة الإنسان الجسدية نفسها تفرض عليه إفراغ «أوساخه» بانتظام، من بول وبِراز، ودم حيضي بالنسبة إلى المرأة. وإذا كانت الشيخوخة تؤول بالجسم إلى الضعف والشلل فإن الطبيعة، أيضاً، تمرّ كل عام بفترات نموّ وانحطاط. كذلك المؤسسات الاجتماعية لا تبدو بمنأى عن هذا التناوب، إذ يفترض بها، هي أيضاً، أن تتجدّد وتتطهّر من النفايات السامة، نعني ذلك الجزء المشؤوم الذي يخلّفه كل عمل يهدف إلى خير الجماعة، يقيناً منا بأن هذا العمل، مهما بدا ضرورياً، يشتمل على شيء من الرجاسة، وهذه الرجاسة تَلحق بالمُحتفِل الذي يتحمّل مسؤوليتها، وينقل عدواها إلى الجماعة بأسرها.

لذا تبحث آلهة البانتيون الفيدي (panthéon védique) عن كائن يستطيع البشر أن يفرغوا عليه ما التقطوه من نجاسة بإراقتهم دم الذبيحة. عادة يتمّ هذا النوع من التطهير بصورة طرد أو قتل إما لكبش فداء يجري تحميله، على نحو ما ذكرنا، كل الذنوب المرتَكَبة، أو لشخص السنة المنصرمة التي يجب أن تحلّ محلّها

أخرى. لابدّ من طرد الشرّ والوهَن والبِلى وما شابهها من مفاهيم. في التونكين(*) (Tonkin)، يجري الاحتفال بهذه الطقوس من أجل غاية واضحة تكمن في إزالة الترسّبات النجسة لكل حدث، ولاسيما أعمال السلطة، حيث يجري السعي إلى امتصاص غيظ الأرواح، التي أعدمت الحكومة أصحابها بسبب الخيانة والتمرّد والمؤامرة، وإبطال الأذى الناجم عن إرادتهم الشريرة. أما في الصين، فيجري تكديس القمامة، أي النفايات المنزلية اليومية، على مقربة من باب البيت، حتى إذا حان موعد الاحتفال بأعياد التجديد السنوية تم التخلّص منها بحذر، لأنها، في اعتقادهم، تتضمن، ككل الأدناس، مبدأً فاعلاً من شأنه أن يجلب الرخاء والبحبوحة إذا استُعمل في الوجه الملائم.

لا يكفي أن تُزال الإفرازات المتراكمة نتيجة عمل المتعضّي ولا أن يُصار إلى تصفية الخطايا سنويّاً أو التخلّص من رواسب الزمن القديم، إذ لا يُساعد ذلك إلا على طمر ماضٍ قذر ومُتداعٍ **أَنجز مهمّته** وبات من الضروري أن يُخلي المكان لعالم بِكر وُجِدَ العيد خصّيصاً من أجل استعجال قدومه.

لقد أثبتت المحظورات عجزها عن حفْظ سلامة الطبيعة والمجتمع، فكيف عساها تُسهم في إعادتهما إلى نضارتهما الأولى؟ إن القوانين والأنظمة تخلو في ذاتها من كل مبدأ قادر على تفعيل هذه النضارة، ولابدّ من الاستعانة بقوّة الآلهة الخالقة والعودة إلى بدء العالم، أي التطلع نحو القوى التي حوّلت الخواء إلى كون منظّم.

الخواء الأولاني

يبدو العيد، في الواقع، تأويناً (actualisation) لأزمنة الكون

(*) تقع هذه المنطقة في الجزء الشمالي من فييتنام ما بين الصين ولاوس.

الأولى (Urzeit)، أو الحقبة الأولية الخلاّقة بامتياز، تلك التي قُيِّض لها أن تشهد الأشياء والكائنات والمؤسسات كلها تتكوّن بصورتها المألوفة والنهائية. وما العهد المذكور إلا ذاك الذي عاش وعمل فيه أسلاف إلهيون، تروي الأساطير قصتهم، بل إن ما يميّز الأساطيرعن سائر الروايات الخرافية، في نظر تسيمشيان أميركا الشمالية، هو أنها ترقى إلى عهد بعيد لم يكن فيه العالم بعد قد اتخذ صورته الراهنة.

لقد أجرى ليفي برول دراسة لافتة لخصائص هذا الزمن الأسطوري العتيد في معرض كلامه على الأستراليين والبابو (Papous). ما من قبيلة إلا وتملك لفظة خاصة تدلّ عليه، فهو **الألتجيرا** (altjira) لدى الأرونتا(*) (Aruntas)، و**الدزوغور** (dzugur) لدى الألوريدجا(**) (Aluridjas)، و**البوغاري** (bugari) لدى الكارادجيري(***) (Karadjeri)، و**الأونغود** (ungud) لدى الشعوب التي تقطن شمال ـ غرب أستراليا... إلخ. غالباً ما تدل هذه الكلمات على الحلم، وبصورة عامة، على كل ما يبدو عجيباً أو خارجاً على المألوف، وذلك أنها تتوخّى التعريف بزمن «كانت الخوارق هي القاعدة». إن التعابير التي يستخدمها المراقبون تتجه كلها نحو إثبات هذا العهد الأولاني: ففي نظر الدكتور فورتون (Dr. Fortune)، مثلاً، أن الزمن المذكور هو ذاك الذي «أدرك فيه الوجود الكينونة ومعه بدأ التاريخ الطبيعي». ولما كان موقعه يتحدّد في **بداية** الصيرورة **وخارجها** معاً، فلا عجب إذا كان مايكل ألكين (M. Elkin) قد لاحظ أنه ينتمي إلى الحاضر انتماءه إلى المستقبل والماضي، على السواء، وكتب بطريقة مفعمة بالدلالة: «إنه حالة بقدر ما هو حقبة زمنية».

(*) شعوب مقيمة في غينيا الجديدة.

(**) الأستراليون القاطنون في ولاية فكتوريا.

(***) الأستراليون القاطنون في أستراليا الغربية على المحيط الهادئ.

إن الزمن الأسطوري هو أصل الزمن الآخر، في الواقع، ومنه يَطلع بشكل متواصل، متسبباً بكل ما يظهر فيه من تشوّش وغموض. إن الفائق الطبيعة يكمن دائماً وراء المحسوس، ويميل إلى الظهور من خلاله، باستمرار. لقد جرى تصوير هذا العهد الأولاني، بإجماع منقطع النظير من قِبَل أكثر البلدان تنوّعاً واختلافاً، بأنه المكان المثالي للغرائب والتحوّلات. لم يكن بعد قد ترسّخ شيء، ولا كان هنالك أي قاعدة مرسومة أو شكل ثابت، بل إن كل ما بات، منذ ذلك الحين، مستحيلاً، كان آنذاك ممكناً، من أشياء تتنقّل تلقائيّاً وزوارق تطير في الهواء، وبشر يتحوّلون إلى حيوانات، أو العكس. لقد كانت الكائنات الحية تُبدّل جلودها عوضاً عن أن تَهرم وتموت، وكان الكون في مُجمله مِطواعاً، سيّاليّاً، لا يعرف النضوب، كما كانت الغلال تتكاثر من تلقاء ذاتهاً ولا تكاد تُقصَب الحيوانات حتى يربو عليها اللحم من جديد.

خلق الكون

بيد أن الأسلاف خلصوا إلى فرض مظهر محدّد على العالم لم يتبدّل منذ ذلك الحين، بل بالأحرى، قوانين لاتزال قائمة ولم يطرأ عليها أي تبدّل. لقد صنعوا البشر إما من جبلة تراب، أو بتحويلهم الكائنات المختلطة أو نصف الحيوانية، التي كانت موجودة آنفاً، إلى ما باتت عليه الآن. لقد خلقوا أو بالأحرى، كوّنوا دفعة واحدة جميع أصناف الكائنات الحيوانية والنباتية، إذ كانوا بقولبتهم فرداً واحداً يُكيّفون على مثاله ذرّيته المقبلة بحيث يفيد الكل من تحوّل «النموذج الأولي»، دونما حاجة إلى أي تدخّل جديد. ولم يقف بهم الأمر عند هذا الحدّ بل ثبّتوا البحر واليابسة والجزر والجبال، وفصلوا بين القبائل وجعلوا لكل منها حضارتها وأعيادها وتفاصيل احتفالاتها وطقوسها وتقاليدها وشرائعها.

ولكن، لمّا كان هؤلاء الأسلاف يحصرون كل شيء، بل كل كائن، ضمن حدود مقرّرة باتت تشكل حدوده **الطبيعية**، فقد جرّدوا الكائنات من كل القدرات السحرية التي تخوّلها تحقيق رغباتها في اللحظة، وأن تغدو لتوّها كل ما يطيب لها أن تكون. والواقع أن النظام لا يتفق مع تزامن الإمكانات كلها ولا مع غياب كل قاعدة، لذا فُرضت على العالم حدود يستحيل تجاوزها، حدود تأسر كل نوع ضمن نطاق كينونته الخاصة وتمنعه من الخروج منها. لقد تم تجميد كل شيء وإرساء المحظورات لئلا يتم تعكير التنظيم الناشىء والشرعية الجديدة.

وأخيراً، دخل الموت إلى العالم بسبب عصيان الرجل الأول، والأغلب بسبب المرأة الأولى، أو نتيجة خطأ ارتكبه رسول الآلهة، إن لم يكن حماقة الجد «الأخرق»(*) (l'Ancêtre «Gaffeur») الذي غالباً ما كان يسعى إلى تقليد حركات الخالق فيجرّ عناده الأبله نتائج مضحكة وكارثية، في آن. وأيّاً تكن الأسباب، فقد خرج الكون من الخواء والموت ضارب فيه، ينخره كما تنخر الدودة الثمرة، لكن عهد الاختلاط والتشوّش السديميّ (tohubohu) هذا ولّى إلى غير رجعة، وبدأ التاريخ الطبيعي واستقرّ نظام السببية الطبيعية، وأعقب تفجرَ النشاط الخلّاق سهرٌ ضروري على حفظ الخليقة في حالٍ جيدة.

الخواء والعهد الذهبي

نفهم أن يبدو الزمن الأسطوري متلبّساً ازدواجية جوهرية

(*) أو **المحتال** (Trickster) عند علماء الإثنولوجيا الأنغلو- ساكسون (راجع في ما يلي الملحق رقم **II**).

فيطالعنا من خلال مظهرين نقيضين هما: الخواء والعهد الذهبي. إن غياب الحواجز يُغري بقدر ما يُجفل غياب النظام والثبات، والإنسان يتطلّع بحنين إلى عالم كان يكفي فيه أن يمدّ يده لكي يجني ثماراً ناضجة، طيبة المذاق، ويكدّس الغلال وفيرة في الأهراءات من دون كدّ ولا نَصَب ولا زرع ولا حصاد، عالم لم يكن هذا الإنسان قد عرف فيه ضرورة العمل القاسية، بل كانت رغباته تتحقّق فور تصوّرها في النفس، من دون أن يعترضها أي محظور اجتماعي أو تعتورِها استحالة مادية.

إن طفولة العالم هذه، التي نسميها العهد الذهبي، تنسجم، شأن طفولة الإنسان، مع تصورنا فردوساً أرضيّاً أُعطي للإنسان فيه بدايةً كل شيء، حتى إذا خرج منه اضطرّ إلى كسب خبزه بعرق جبينه. إنه عهد ساتورن (Saturne) أوكرونوس (Cronos)، الذي يجهل الحرب والتجارة والعبودية والمُلكيّة الخاصة. بيد أن عالم النور هذا، عالم الفرح الهادئ، عالم الحياة السهلة والسعيدة، هو أيضاً عالم الرعب والظلمات. إن زمن ساتورن هو زمن الذبائح البشرية يوم كان كرونوس يلتهم أولاده. حتى خصب الأرض التلقائي لم يكن يخلو من مساوئ. كذلك يبدو هذا العهد الأول أشبه بعهد المخلوقات المشوَّهة والوافرة الحيوية، عهد الولادات المسيخة والمتطرّفة.

هذان التصوّران النقيضان يمعنان في التشابك حيناً، ويفصل بينهما سعي دؤوب إلى الترابط الفكري حيناً آخر، فنرى الميثولوجيا تُميّز وتعارض مُنشئةً التعاقب ما بين خواء وعصر ذهبي يبدوان وجهين لواقع مُتخيَّلٍ واحد، واقعِ عالم لا يخضع لأي قاعدة، يفترض أن يكون قد خرج منه العالَم المنظّم الذي يعيش فيه البشر حالياً. لكنه يتعارض مع عالم البشر هذا تعارض عالم الأسطورة مع

عالم التاريخ الذي يبدأ حيث ينتهي الأول، وأيضاً، تعارضَ عالم الحلم ـ الذي يتسمّى باسمه تلقائيّاً ـ مع عالم اليقظة. أخيراً، يبدو هذا العالم زمن البطالة والبحبوحة والتبذير الذي يروح الإنسان يرجو عودته عبثاً حين يُلفي نفسه محكوماً بالعمل والعوز والادّخار.

وفي الوقت نفسه، هو يمثل الطفولة، وإن على نحو يتفاوت غموضاً، لكننا لسنا بحاجة من أجل توطيده إلى تلك الحسرة القلبية وتداعيات الذاكرة اللتين تجعلان الراشد يُمعن في تجميل سنوات شبابه حتى لتتراءى له فجأة وكأنها كانت مكرّسة للّهو لا أثر فيها للهم بل، وبخلاف كل منطق، وكأنها عيد مؤبّد في جنّة عدن. على أننا لا نشك في أن تصوّر عهد العالم الأول هذا ونضرة جنة الغراميات الصبيانية قد انعكس كلاهما على الآخر.

عدا ذلك، إن نشاط الفتى قبل احتفالات التنشئة التي تُدخله إلى الأُطُر الإجتماعية، لا يخضع ـ وتلك حقيقة واقعة ـ للمحظورات التي تحدّ من نشاط الرجل الناضج، بل إن جنسانية المراهق قبل الزواج تكون أكثر تحرّراً مما يمكن تصوّره، بالإجمال. يبدو أن الفرد، في هذه المرحلة، لا يكون بعد مشمولاً بنظام العالم، ولا خوف، بالتالي، من أن يُخلَّ به في حال مخالفته قوانين ليس معنيّاً بها. إنه، إن جاز القول، يعيش على هامش العالم المرتّب والمجتمع المنظّم، ولا ينتمي إلى **الكون** إلا نصف انتماء، إذ لم يقطع بعد كل صلة له بالعالم الأسطوري، ذلك العالم الآخر الذي استلّ منه أجدادُه الأولون نفسَه ووضعوها في أحشاء امرأة هي أمه بُغية استيلاده منها مجدّداً.

إن عهد العالم الأول، على نقيض النظام و«التاريخ الطبيعي»، يمثل زمن الفوضى الشاملة التي لا يَسَعنا تخيّلها من دون أن يُساورنا القلق، فالمظاهر المتناقضة للحقبة الأولانية تبدو، لدى الأسكيمو، شديدة الاختلاط. إنها تُظهر خصائص خواء غير متمايز، حيث كل

شيء غارق في الدياميس الحالكة، ولا نور يشرق على الأرض. لم يكن في الإمكان مشاهدة القارّات والمحيطات ولا كان هنالك فرق بين البشر والحيوانات، بل كان الجميع يتكلـّمون لغة واحدة ويقيمون في مساكن متشابهة ويصطادون بالطريقة نفسها. كذلك نتعرّف من خلال طريقة وصف ذلك الزمان ما يجري إثباته عادةً للعصر الذهبي من أوصاف، كقولهم إنه كان للطلاسم قوة خارقة تمكنها من التحوّل إلى حيوان أو نبات أو جماد وإن لحم الأيّل كان ينمو على هيكله العظمي فور أكله، والمساحي المستعملة لجرف الثلوج كانت تنتقل تلقائياً من مكان إلى آخر، من دون أن يتكبّد الإنسان عناء حملها.

بيدَ أن هذا الإمكان الأخير يُظهر، بشكل معبّر، مزيجاً من الحسرة والخشية: أما الحسرة فلأنه يشهد على الرغبة في عالم يتحقّق فيه كل شيء من دون جهد، وأما الخشية فهي من أن تستعيد المساحي المذكورة الحياة وتفلت فجأةً من أيدي أصحابها. لذا لا تُترك أبداً مغروسة في الثلج من دون مراقبة.

2 ـ إعادة خلق العالم

إن العهد الأول، الذي هو كابوس وفردوس، في الوقت نفسه وللأسباب نفسها، يبدو فترةً بل حالةً من النشاط الخلاّق خرج منها العالم الحالي عُرضة لعوامل البِلى والفناء. لذا كان، بولادته مجدداً ومعاودته الاغتسال في هذه الأبدية الدائمة الحضور كما في نبع الفتوّة (fontaine de Jouvence) الذي لا يَني يتفجّر مياهاً حية، يحظى بفرصة مؤاتية لاستعادة شبابه واسترداد ملء الحياة والصلابة اللتين تتيحان له مواجهة الزمن بدورة جديدة.

تلك هي الوظيفة التي يؤدّيها العيد. لقد سبق أن حدّدناه بقولنا إنه تأوين للفترة الخلاقة، وإذا ما بدا لنا أن نستعيد عبارة صائبة لجورج دوميزيل، فهو انفتاح الزمن الأعظم لحظةً ينتزح البشر عن

الصيرورة ميمّمين شطر خزّان القوى الكليّة القدرة والدائمة التجدّد التي يمثّلها العهد الأولاني. إنه يُقام في الهياكل والكنائس والأماكن المقدّسة التي تمثل، بالطريقة نفسها، نوافذ على الفضاء الأعظم حيث كان يتحرّك الأسلاف الإلهيّون، وحيث المواقع والصخور المقدّسة معالم ملموسة لاتزال تحدِّث بحركات الخالقين الحاسمة.

يُقام الاحتفال إبّان فترة مفصلية من الإيقاع الموسمي تبدو فيها الطبيعة في طور التجدّد، وقد أدركها تغيّر ظاهر للملأ. يوافق ذلك تحديداً بداية فصل الشتاء أو نهايته، في المناطق القطبية الشمالية والمعتدلة، وبداية فصل المطر أو نهايته، في المناطق المدارية، حيث تنطلق الجماعات، وقد سيطر عليها انفعال شديد هو مزيج من قلق ورجاء، في رحلات حجّ مقدّس إلى الأمكنة التي اجتازها الأسلاف الأسطوريون قديماً. إن الأسترالي يسلك على خطى هؤلاء بورع وخشوع، فيتوقّف حيث توقّفوا، ويكرّر حركاتهم بدقة وعناية.

لقد لفت مايكل ألكين بشدة إلى هذا الرابط الحيوي والديني الذي يشدّ المواطن الأصلي إلى موطنه، حين كتب يقول، متخطّياً الجغرافيا إلى حد بعيد، أن هذا [البلد] يبدو له [المواطن الأصلي] الممرّ الذي يقتاده إلى العالم اللامنظور ويضعه في تواصل مع «القوى الواهبة الحياة والتي يفيد منها الإنسان والطبيعة»، فإذا ما اضطُرّ إلى مغادرة بيئته الطبيعية أو قلَب الاستعمار أوضاع هذه الأخيرة، حسِب نفسه سائراً نحو الهلاك وشعر بالخوَر نتيجة عجزه عن إنشاء التواصل مجدداً مع الينابيع التي تُحيي كيانه دورياً.

تجسّد الأسلاف الخالقين

هكذا يجري الاحتفال بالعيد في مكْزمان (espace - temps) الأسطورة. ولمّا كانت وظيفة هذا الأخير تتمثّل في تجديد العالم الواقعي، فإنه يجري اختيار فترة تجدّد النبات خصّيصاً لهذه الغاية،

وعند الاقتضاء، الفترة التي يعاود فيها الحيوان الطوطمي التكاثر، بحيث يقصد المحتفلون مكاناً يعتقدون أن السلَف الأسطوري صنع فيه الجنس الحيّ الذي تتحدّر منه الجماعة، وهناك يكرّرون طقس الخلق الذي ورثوه عنه والذي لا يملك سواهم إتمامه بنجاح.

ثمة ممثلون يعمدون إلى محاكاة أعمال البطل وحركاته، فيضعون أقنعة تمكنهم من التماهي بذلك السلَف الذي نِصفه الأول إنسان ونِصفه الآخر حيوان. هذه المُكمِّلات التنكّرية غالباً ما تشتمل على مصاريع تنفتح متى آن الأوان فجأة على وجه ثانٍ، متيحةً للابسها أن يُعيد إنتاج التحوّلات الفورية التي حدثت في العهد الأول، فالمطلوب، إذاً، هو استحضار الكائنات التي عرفتها فترة الخلق وتفعيلها، لأنها الوحيدة التي تملك قوة سحرية قادرة على منح الطقوس فاعليّتها المطلوبة، وقد تأكّد لداريل فورد (Daryll Forde)، بالوجه الصريح، أن قبائل اليوما (Yumas) في الكولورادو لا تُقيم أي تمييز قاطع بين «الأساس الأسطوري والطقوس الدينية الحالية»، إذ كان مُخبروه يخلطون باستمرار بين الطقس الذي اعتادوا إحياءه والفعل الذي تمّ به تأسيسه من قِبَل الأسلاف الأوّلين.

هؤلاء المحتفلون يتبارون في إحياء الزمن الخصيب الذي عاش فيه الأسلاف المبجَّلون، باعتمادهم عدة أساليب لهذه الغاية، إذ يكتفون أحياناً بتلاوة الأساطير، التي تتحدد بكونها روايات سرّية ومؤثّرة تحكي قصة خلق جنس وتأسيس نظام. إنها تفعل فعل الكلمات الجوهرية، ومجرّد تلاوتها يؤدي إلى تكرار العمل الذي يُحيون ذكراه.

لكنهم ربما لجأوا، أيضاً، إلى طريقة أخرى من أجل إحياء هذا الزمن الأسطوري، تتمثل في تجديدهم رسوم الأسلاف المحفورة في الصخور وعلى جدران الأروقة المعزولة، يقيناً منهم بأن إنعاش ألوان هذه الرسوم بإجراء بعض اللمسات عليها دوريّاً (يجب ألا يُصار إلى

ترميمها دفعة واحدة كي لا ينقطع التواصل معها)، كفيلٌ بأن يردَّ إلى الكائنات المصوَّرة نضارة الحياة، أي أن **يؤوِّنها** بما يضمن عودة موسم الأمطار وتكاثر النبت والحيوانات الصالحة للأكل وفيض الأرواح البنوية، تلك التي تتسبب في حمْل النساء وتضمن ازدهار القبيلة.

كذلك لا يُستبعد، في بعض الأحيان، أن يلجأوا إلى عرض مسرحي حقيقي، كما في أستراليا حيث يُحاكي الفارّامونغا (Varramunga) حياة السلف الأسطوري الخاص بكل عشيرة. مثال ذلك استعادة جماعة «الحيّة السوداء» حياة بطل التالاوالا (Thalawala)، منذ لحظة خروجه من الأرض وحتى عودته إليها، حيث يتعمّد اللاعبون الظهور بجلد مكسوّ بالوبر الناعم، الذي يتطاير، كلما تحرّكوا بعنف، في الهواء، تمثيلاً منهم لعملية انطلاق بذور الحياة من جسد الجدّ الأول وتوزّعها في كل اتجاه ـ وهم إنما يضمنون، بفعلهم هذا، تكاثر جماعة «الحيّات السوداء» ـ حتى إذا فرغوا من ذلك عمد القوم بدورهم إلى إصلاح ذواتهم وتجديدها وتثبيت أنفسهم في عمق ماهيتهم الحميمة باستهلاكهم لحم الحيوان المقدّس.

هذا الاستهلاك محظور، كما سبق ورأينا، إنه انتهاك عندما يكون المطلوب احترام نظام العالم لا تجديده. لكن وضعية أعضاء العشيرة، في الحالة المذكورة، هي وضعية تماهٍ بكائنات العهد الأسطوري الذين كانوا في البداية يجهلون النواهي والتحريمات، ثم عادوا فوضعوها لاحقاً، وهو ما سيحصل مجدّداً، بعد أن يكون المحتفلون قد تقدّسوا باتّباعهم صوماً صارماً خلال الفترة السابقة للاحتفال وتقيّدهم بموانع عديدة تخوّلهم الانتقال تدريجياً من المجال الدنيوي إلى المجال المقدّس. لقد أصبحوا هم الأسلاف الأوّلين، وما الأقنعة والزينة التي يلبسونها إلا علامة على تحوّلهم، وبالتالي،

بات يحق لهم لا ذبح الحيوان وأكله وحسب، بل قطف النبتة التي يشاركون فيها صوفياً وأكلها، أيضاً، لأن من شأن ذلك أن يُحقق اتحادهم بالمبدأ الذي يستمدّون منه القوة والحياة، وأن ينفحهم بجرعة عنفوان جديد. ثم يتخلّون بعد ذلك لأقوام العشائر الأخرى عن صنف الحيوان الذي أحيوه، وفي الوقت نفسه، دنّسوه لأنهم كانوا أول من استهلك هذا القوت المقدّس والمُشاكِل لهم والذي يحتاجون إلى تذوّقه دوريّاً بفعل آدِمية (cannibalisme) مُحيية تهيب بهم إلى التقوّي بأكل لحم الآلهة. إلا أنهم، ابتداءً من تلك اللحظة، لن يكونوا أحراراً في تناوله ساعة يشاؤون. لقد انتهى العيد واستتبّ النظام من جديد.

طقوس الخصب والتنشئة

ليست احتفالات الخصب الوحيدة التي تقام في العيد، بل هناك طقوس أخرى هدفها إدخال الشبيبة إلى مجتمع الرجال الراشدين وضمّهم، بهذه الطريقة، إلى الجماعة. إنها طقوس التنشئة التي تبدو شبيهة بالطقوس السابقة تماماً ومبنيّة على تصوّر مماثل للأساطير المتعلّقة ببدايات الأشياء والمؤسسات.

ثمة توازٍ مطلق بين الطقسين، فاحتفالات الخصب تؤمّن تجدّد الطبيعة، واحتفالات التنشئة تؤمّن تجدّد المجتمع. وسواء تم دمج هذين النوعين من الاحتفالات معاً أو أقيم كلٌ منهما على حِدة، فإنهما يتساويان في تأوينهما الماضي الأسطوري بغية استخراج عالم متجدّد منه.

في عبادة الماخو (Majo) السائدة في غينيا الجديدة، يتصرّف المبتدئون الداخلون إلى الموضع المقدّس تصرّف المواليد الجُدد، إذ يتظاهرون بأنهم يجهلون كل شيء، بما في ذلك طريقة استعمال

الأدوات المنزلية، وأنها المرّة الأولى التي يشاهدون فيها ما يُقدّم إليهم من أطعمة. عندئذ، ومن أجل تلقينهم هذه الأمور، يتولّى الممثّلون الذين يجسّدون الأسلاف الإلهيين تقديم الأشياء إليهم وفق ما ترويه الأساطير من ترتيب متبع في خلقها من قبل الأسلاف المذكورين. وفي ذلك إشارة واضحة إلى ما يرمز إليه الاحتفال من عودة إلى الخواء الأولاني وتوطيد تدريجيّ للشرعية الكونية، ولا غروَ، فالنظام لا يستتب في العالم دفعة واحدة، وإنما يحصل هو نفسه **بنظام**.

يرى بول فيرز (Wirz) أن احتفالات **الماخو** هي نفسها في مجالي الخصب والتنشئة، ولا تختلف إلا في الغاية، فقط. والواقع أن سير المجتمع يواكب سير الطبيعة، على الدوام، والمبتدئ هو أشبه ببذرة مطمورة في التراب، أو أرض لم تُحرث بعد. وكما تمّ للأسلاف، في البدء، تحويل مخلوقات الزمن الأعظم المسيخة إلى بشر، باستكمالهم إياها وإعطائها أعضاء تناسلية كانت مصدر حياتها وخصبها، كذلك التنشئة كفيلة بأن تصنع من المواليد الجُدد رجالاً حقيقيين، لا بالختان الذي **يتمّم** قضيبهم وحسب، بل بمُجمل المراسم الاحتفالية التي تمنحهم الفضائلَ الرجولية المختلفة، وأخصُّها البسالة والغلبة، كما تمنحهم حق الإنجاب والقدرة عليه، وبالتالي، تقود جيل الشباب الجديد إلى النضج، نظير ما تؤمّن الطقوس الرامية إلى تكثير النوع الطوطمي نموّ الموسم الجديد أوالنشء الحيواني الطالع.

علاوة على ذلك، يطّلع المبتدئون إبّان تنشئتهم على الأساطير اطّلاعهم على إرث القبيلة المقدّس والسريّ، ويحضرون مراسم الاحتفالات التي يعودون فيُقيمونها بدورهم مبرهنين بنجاحها على اكتمال مزايا رجولتهم. وفي أميركا الشمالية، ترتبط الرقصات الطقسية

بمواهب سحرية، هي أيضاً، على علاقة بتلك الروايات السرّية التي تُبيّن كيفية اكتساب الأسلاف المواهب المذكورة. مثال ذلك أن اطّلاعهم على الرواية وتنفيذهم الرقصة يخولانهم أن «يمتلكوا» الرمح السحري والضروري لنجاح صيد كلاب الماء، وماء الحياة التي تبعث الموتى، والنار المحرقة التي تُهلك من بعيد. بذلك لا يكون الرقص، كما يقول فرانز بواز (Franz Boas) عن الكواكيوتل (Kwakiutl) إلا «التمثيل الدرامي للأسطورة المتعلّقة باكتساب الروح والموهبةِ التي يشخّصها».

لقد أوحى الروح نفسه بالرقصة المذكورة للمبتدئ الذي يخلع على تنشئته صدقية بتكراره إياها، بعد أن يُحكِم على وجهه القناع ويضع شعارات السلَف الحامي ورموزه، مع الإشارة إلى أن المبتدىء في أثناء تأديته الرقصات التي تعلّمها من هذا الأخير، يتولّى تجسيده بصورة حيوان، لأن مراسم الاحتفال الديني أنشئت في الحقبة الأسطورية، كالعادة، قبل أن يقوم المحوِّل (Transformateur) بتركيز الأشياء في صورتها النهائية. إن الأرواح لا تظهر إلا في فصل الشتاء الذي يتحدد بين فترتين من الكدّ الدنيوي، أي خارج الزمن العادي. الشتاء هو فصل الأعياد والرقص الذي يمثّل فيه الشباب الأرواح طمعاً في نيل ما توزعه من مواهب وامتلاك ما لا يمكن امتلاكه إلا من طريق التماهي بما لها من قدرات.

زد على ذلك أن احتفالات التنشئة والخصب لم تكن تشكّل إلا واحداً في الأزمنة الأسطورية. ذلك ما يؤكّده سترهلو صراحة في ما خصّ أستراليا، حيث التمييز بينهما هو أجلى ما يكون في العمليات الطقسية، إذ كان الأسلاف يجوبون بمبتدئيهم الفضاء الأعظم (Grand Espace)، ويلقنونهم الطقوس من خلال حملهم على إتمام الشعائر التي يخلقون بها الكائنات أو يركزونها في تكوين ثابت. بعبارة

أخرى، لم تكن تنشئة المبتدئين تتمّ باحتفالات «شكلية»، بل بإفراج هؤلاء فعلياً عن حيويّتهم الخلاّقة، لأوّل مرّة.

تعليق الزمن المحدّد

في كل الأحوال، ينبغي تأوين العهد الأولاني، أولاً، بحيث يكون العيد هو الخواء المستعاد والمُعاد تشكيله. وفي الصين، يحسبون أن القِرْبة (outre) التي تمثّل الخواء تتحوّل حين تخترقها السهام سبع مرّات، وأن للإنسان سبع فتحات في وجهه، يوازيها سبعٌ أُخَر في قلب الإنسان الكريم المنبت. كذلك يجري تمثيل القِرْبة - الخواء (Outre-Chaos) بإنسان غبيّ لا «فتحةَ» له: لا وجه ولا عينين، إلاّ أن السهام تخترقها سبع مرّات، عند نهاية الوليمة لا من أجل قتلها - كما يُشير مارسيل غرانيه - بل من أجل قولبتها وإنهاضها إلى حياة أسمى. إن رشق القِرْبة بالسهام يبدو مرتبطاً (في الشعائر) بأحد أعياد الشتاء، وتحديداً، في أطول ليلة من الليالي الإثنتي عشرة الأخيرة من السنة، حيث يُحيي المحتفلون جلسة شراب وسكر ويتبارون في ارتكاب شتّى أنواع التجاوزات.

إنه تقليد واسع الانتشار، يُستنتج منه أن العيد يستدعي زمن الإباحة الخلاّقة، ذاك الذي يسبق بل يَلِد النظام والشكل والمحظور، (هذه المفاهيم الثلاثة ترتبط كلها بمفهوم الخواء وتناقضه جملةً)، وقد ورد تحديد هذه الفترة في الرزنامة. والواقع أنه إذا طبقنا على الأشهر الحساب القمريّ وأحصينا أيام السنة على أساس دورة الأرض حول الشمس، فضل اثنا عشر يوماً في نهاية الدورة الشمسية. هذه الأيام الكبيس (jours intercalaires) لا تُحسب من أي شهر ولا سنة، بل هي خارج الزمن المحدد، ولأنها كذلك، تبدو مخصصة لعودة الزمن الأعظم الدورية وإعادة تشكيله.

هذه الأيام الزائدة تعدل السنة كاملة، وتشكل «نسخة طبق الأصل عنها»، والتعبير هو لريغ فيدا (Rig - Veda) متكلّماً على «الأيام المقدّسة التي تحدد الهند القديمة وقوعها في منتصف الشتاء. وعليه، فإن كلّاً من هذه الأيام يتعيّن تسلسليّاً في موازاة أحد الأشهر التوالي، فما يحدث في تلك الأيام يصوّر مسبقاً ما سيحصل في الأشهر المقابلة. حتى أسماؤها متشابهة، وتخضع للترتيب نفسه. وإذا ما احتسبنا الأيام على أساس دورة تمتدّ سنتين ونصف السنة، كما هو معمول به في الرزنامة السلتية (celtique) التي تمّ العثور عليها في بلدة كوليني (Coligny) الفرنسية، كان عدد أيام الكبيس ثلاثين يوماً، وهذه الأيام تكرّر مرّتين ونصف المرّة سلسلة الأشهر الإثنتي عشرة.

حضور الأموات العائدين

أيّاً تكن مدة هذا الزمن، فهو يشهد تمازج العالم الدنيوي بعالم الماوراء، إذ يأتي الأسلاف أو الآلهة في هيئة راقصين مقنّعين، فيختلطون بالبشر ويوقفون فجأة مسيرة التاريخ الطبيعي. إنهم حاضرون في الأعياد الطوطمية الأسترالية، حضورهم في رقصات **البيلو** (pilou) في كاليدونيا الجديدة واحتفالات التنشئة لدى شعوب البابوا(*) (papoues) وشعوب أميركا الشمالية. كذلك الأموات يخرجون من قبورهم ويجتاحون عالم الأحياء، لأن الحواجز تسقط خلال الفترة التي يتم فيها تعليق النظام الشامل استعداداً للانتقال من سنة إلى أخرى، ولا يعود ثمة ما يمنع الأموات من زيارة أحفادهم، فنرى بوّاب الجحيم في سيام(**) (Siam) يفتح أبواب الهاوية فيخرج

(*) شعوب غينيا الجديدة الأصلية.

(**) إحدى التلال السبع التي كانت مدينة روما مبنية عليها.

منها الأموات إلى العالم الأرضي مدة ثلاثة أيام يحكم خلالها البلاد ملك مؤقت يتمتّع بصلاحيّات ملك حقيقي، فيما ينصرف الشعب إلى ألعاب الحظ والقمار، وهو نشاط من نوع المجازفة والتبذير اللذين يتنافيان بشدة مع تجميع الثروات البطيء والأكيد. أما لدى الأسكيمو فتأتي الأرواح عند الاحتفال بأعياد الشتاء، لتعاود تجسَّدها في أعضاء الربع (station) مرسِّخة بذلك التضامن بين أعضاء الجماعة ومؤكدة استمرارية أجيالها، ثمّ يُصار إلى صرفها بطقس احتفالي كي تُتابع الحياة خط سيرها المعتاد.

حتى عندما يكون موسم الأعياد متقطّعاً والأعياد موزّعة على مدار السنة بكاملها، يبقى هناك فترة يؤذَن فيها للأموات بالتغلغل بين جماعة الأحياء، حتى إذا انتهى وقت ظهورهم السنوي، تم صرفهم إلى عالمهم بتعزيم صريح. وفي روما كان يُزاح الحجر الذي يقفل بوابة **العالم السفلي** (mundus)، في مواعيد محدّدة، إذ كان هنالك ثقب في تلّة البالاتينو (Palatin) يُعتقد أنه معبر إلى العالم الجحيمي وانصرامٌ له، في آن، وكما يدلّ عليه اسمه، فهو صورة عالم الأحياء ونظيره في العالم الآخر. إنه يختصر الفضاء الأعظم (Grand espace) في مواجهة الفضاء الدنيوي، وفي الوقت نفسه، هو الفوّهة التي تحقق التواصل بينهما، مما يتيح للأرواح أن تسرح وتمرح في المدينة شأنها في شهر أيار/ مايو، حيث تُعاود الدخول مدة ثلاثة أيام أخرى يقوم في خاتمتها ربّ كل عائلة بطردها من بيته ببصقه حبّات فول تجعله، هو وأهل بيته، بمأمن من هجماتها حتى العام المقبل. تبقى عودة الأموات مرتبطة بتبدّل الزمن، أغلب الأحيان، وأكثر ما يؤذَن للأرواح والأشباح والأطياف بمطاردة الأحياء في جميع أنحاء أوروبا ليلةَ عيد القديس سلفستروس، أي آخر ليالي السنة.

3 ـ وظيفة الفسق

تبدو هذه الفترة الانتقالية من الفوضى الشاملة التي يمثّلها العيد، إذاً، وكأنها فترة تعليق حقيقي لنظام العالم. لذا يُسمح فيها بالتجاوزات: من الضروري التصرّف بخلاف القوانين، وأن يتم عمل كل شيء بالمقلوب. لقد كان مسار الزمن معكوساً في العهد الأسطوري حيث يولد البشر شيوخاً ويموتون أطفالاً، وكان يوصى بالفسق والجنون لسببين: **أولهما**، أن ضمان استعادة شروط الحياة التي كانت قائمة في الماضي الأسطوري يوجِب التفنن في عمل عكس ما يُعمَل عادة. **والثاني**، أن كل حيويّة مفرطة تُظهر فائضاً من العافية لا يَسعه إلا أن يجلب البحبوحة والازدهار إلى التجدّد المنتظر.

كِلا السببين يؤدّي إلى انتهاك المحرّمات وتجاوز حدود العدل والإفادة من تعليق النظام الكوني تعليقاً يرمي إلى مخالفة القانون عندما يُحرِّم، والتمادي في الإباحة عندما يُحلِّل. كذلك يتم مخالفة كل ما يحمي حسن سير الطبيعة والمجتمع من وصايا، بشكل مقصود ومنهجي، ومازالت هذه الانتهاكات تشكّل أعمالاً تدنيسية، لأنها تمسّ القوانين التي كانت حتى الأمس تبدو هي الأكثر حُرمة وقدسية، ومازالت مُعدَّة لأن تعود كذلك غداً. هذه الانتهاكات تبدو حقّاً من أعظم أشكال التدنيس.

عموماً، يمكن القول إن أي ظرف يبدو فيه وجود المجتمع والعالم مزعزعاً إلى حد يفرض التجدد بفيض نشاط فتيّ ومفرط هو على غرار تلك اللحظة المؤثرة التي تغيّر الزمن، فلا عجب، في هذه الحالة، إذا تم اللجوء إلى استباحات مماثلة باستباحات أيام الكبيس دفعاً لإحدى الكوارث، كما يُروى عن قبيلة أسترالية بمناسبة انتشار

الأوبئة، وعن قبيلة أخرى عند ظهور الشفق القطبي (aurore australe) الذي ينظر إليه السكان الأصليون وكأنه حريق سماوي ينذر بإحراقهم، فلا يكون من الشيوخ إلا أن يأمروا بتبادل الزوجات.

أما أن يشعر السكان الأصليون أنهم يُصلحون العالم المهدّد في صميم كيانه، فذلك واقع لا يرقى إليه الشك حين نرى الفيدجيّين يُقيمون لدى تناقص الغلال احتفالاً يسمّونه «خلق الأرض»، مخافة أن يحلّ بهم الجدب: لقد أثبتت هذه الأخيرة أن حيويتها قد نفدت، لذا بات لزاماً أن يُصار إلى تجديدها وبعثها وطرد الخراب الذي يتربّص بالعالم والبشر.

الانتهاكات الاجتماعية عند موت الملك

عندما يجري اختصار حياة الجماعة والطبيعة في شخص الملك المقدّس، فإن ساعة موت هذا الأخير هي التي تحدّد اللحظة الحاسمة وتُطلق أعمال الفجور الطقسية التي تتخذ حينذاك وجهاً يتناسب تماماً مع الكارثة الطارئة. إن للانتهاك، في هذه الحالة، طابعاً اجتماعياً، بحيث يتمّ ارتكابه على حساب الجلالة والتراتبية والحكم. ما من حالة واحدة تؤكد أن عجز الحكم الاضطراري أو غياب السلطة المؤقت يفيدان من تفجر الشهوات التي طال كبتها، لأن الهياج الشعبي لم يلقَ يوماً أي مواجهة تذكر، بل كان يعتبر ولا يزال واجباً لا يقل ضرورة عن الخضوع للملك المتوفي، ففي جزر سندويش (Sandwich) ترتكب العامة، لدى تلقيها نبأ موت الملك، كل الأفعال التي ينظر إليها على أنها إجرامية في الأيام العادية، من حرق ونهب وقتل، في الوقت الذي تكون النسوة مُلزمة فيه بالتعهّر علناً. وقد أورد بول بوسمان (Bosman) أن الشعب في غينيا لا يكاد يسمع بموت الملك حتى «يروح أفراده

يتبارون في سرقة جيرانهم» وتتواصل أعمال السلب هذه إلى حين إعلان الخَلَف.

تبدو الأمور أكثر وضوحاً في جزر الفيدجي، حيث يؤذِن موت الرئيس ببدء أعمال النهب، فتجتاح القبائل المقهورة العاصمة وتُعمِل فيها سلباً ونهباً وتخريباً. لذا غالباً ما كانت السلطات تقرّر، تفادياً لهذه الأعمال، كتمان خبر موت الملك، فإذا جاءت القبائل تستعلم عن موت الرئيس، بهدف تخريب المدينة وسلبها ونهبها، قيل لها إنه مات وأمسى رفاتاً، فتنسحب خائبة، ولكن مستكينة، بسبب فوات الفرصة.

هذا المثل يرينا بوضوح أن زمن الإباحة والتهتّك يطابق تماماً زمن تحلّل جسم الملك، حيث تكون فوْعة الموت، الذي يمثل قمة الرجس والالتياث، في أَوْج نشاطها المُعدي. لذا كان لابدّ للمجتمع من أن يحمي نفسه منه بإظهار حيويّته. ولا ينتهي الخطر إلا بعد أن تزول جميع عناصر جُثة الملك القابلة للتهرؤ، ولا يبقى إلا هيكل عظمي صلب وسليم، غير قابل للفساد. عندئذٍ يُعلَن انقضاء مرحلة الخطر، تمهيداً لعودة الأمور إلى مجراها الطبيعي، ويبدأ عهد جديد بعد زمن الريبة والغموض الموافق لتحلّل جثة **المحافظ** (conservateur).

الواقع أن الملك هو **محافظ**، بالدرجة الأولى، يتمثل دوره في حفظ النظام وإقامة حدود العدل والقانون، وكلها مبادىء تتلف معه وتهرم وتموت، بحيث يرافق تقهقر عافيته الجسدية تناقص في قوتها وفضيلتها الفعّالة، لذا كان موته يفتتح ما يشبه المُلك الدخيل حيث تسيطر الخاصة الفعّالة المعكوسة، أي مبدأ الفوضى والإفراط المولّد للهياج الذي ينشأ منه نظام قوي، متجدّد.

وعلى هذا النحو، تهدف الانتهاكات الغذائية والجنسية في المجتمعات الطوطمية إلى ضمان بقاء الجماعة وخصبها فترة جديدة من الزمن، حيث ترتبط أعمال التهتك باحتفال تجديد الحيوان المقدّس أو إدماج الشبيبة في مجتمع الرجال الراشدين.

الواقع أن هذه الطقوس تفتتح دورة حيوية جديدة، وبالتالي، تؤدّي دور تغيير الزمن في الحضارات الأكثر تمايزاً. هي، أيضاً، تشكل عودة إلى الخواء، إلى المرحلة التي يُطرح فيها وجود العالم والشرعية فجأة على المحكّ، فتُنتهك المحظورات التي تضمن، في الزمن العادي، حسن سير المؤسسات وانتظام العالم، بفصلها بين المسموح والممنوع، إذ تعمد الجماعة إلى قتل الجنس الذي تكرّمه واستهلاكه، كما ترتكب، في موازاة هذه الجريمة الغذائية الكبرى، جريمة جنسية كبرى، تتمثل في الخروج على قاعدة الزواج الخارجي.

في حمّى الرقص هذه وتحت جنح الظلام، يتنكّر رجال العشيرة لروابط القربى، فيجامعون نسوة ينتمي أزواجهن إلى العشيرة المُكمّلة، أي نساء محرّمات عليهم بحكم انتمائهن إلى عشيرتهم، في الأصل. وهكذا، فإذا احتفلت جماعات عمارة أولوورو، في قبيلة الوارّمونغا بطقس التنشئة، جلبت نساءها عند حلول المساء إلى جماعات عِمارة كينغلي (Kingili) التي تكون قد أعدّت لها، كما ذكرنا، كل ترتيبات العيد، فيعاشر رجالها هؤلاء النسوة بغض النظر عن انتمائهن إلى عِمارتهم. مثل هذه المعاشرات السِّفاحيّة كانت، في الأيام العادية، تثير حالة من الهلع والتقزز، وتتسبب للجناة بأقسى العقوبات. لكنها في فترة العيد تغدو محلّلة، لا بل إلزامية.

من واجبنا الإشارة إلى أن الانتهاكات تعتبر طقسية ومقدّسة بنسبة اعتبار النواهي كذلك، إذ إن مآل هذه وتلك إلى **المقدّس**. وقد

أورد موريس لينهارت أن شخصاً مقنّعاً يدخل إبّان الاحتفال بعيد **البيلو** (Pilou)، الذي يُعتبر أعظم الأعياد في كاليدونيا الجديدة، ويتصرّف بخلاف كل القواعد المعمول بها، أي يقوم بكل ما يحظّر على الآخرين القيام به. إن تماهيه بسلفه من خلال قناعه يجعله يحاكي ويكرر أعمال معلّمه الأسطوري الذي «يطارد النساء الحوامل ضارباً عرض الحائط بالمفاهيم الغرامية والاجتماعية السائدة».

الأسطورة والسِّفاح

المطلوب هو أن يُصار مجدّداً إلى تبنّي تصرّف يطابق المثال الأسطوري الذي يُقدّمه الأسلاف الإلهيون، وهؤلاء كانوا يمارسون السفاح.

يتألّف الثنائي الأولي من أخ وأخته، في أغلب الأحيان. تلك هي حال عدد كبير من القبائل الأوقيانية والأفريقية والأميركية، ففي مصر، كانت الإلهة نوت (Nut)، إلهة السماء، تأتي كل ليلة لتجامع أخاها جب (Keb)، إله الأرض. وكذلك في اليونان كان كرونوس (Cronos) وريّا (Rhéa) أخوين، ولئن لم يكن دوكاليون (Deucalion) وبيرّا (Pyrrha)، اللذان عمّرا العالم بعد أحد الطوفانات، هما أيضاً أخوين، فقد كانا من الأنسباء الذين تفصل بينهما قاعدة الزواج الخارجي. زد على ذلك أن السفاح هو من خصائص الخواء، حتى ليستتبع أحدهما الآخر. إن الخواء هو زمن العلاقات السفاحية الأسطورية ومعلوم عن السفاح عادة أنه يُفجّر الكوارث الكونية. أما عند الأشانتي (Achantis) الأفارقة، فإذا اتحد أحدهم بامرأة محرّمة، معرّضاً بفعلته هذه النظام العام للخطر، ولم يلقَ العقاب المستحَق، انقطع دابر الحيوانات وتوقفت أعمال الصيد توقُّف المحاصيل عن النموّ والنساء عن الولادة، واختلطت العشائر بعضها ببعض ثم زالت من الوجود، أي كما يستنتج المراقِب بوضوح، «أصبح كل ما هنالك خواء».

أيضاً عند الأسكيمو ينمّ التحلل الجنسي عن العودة إلى الفترة الأسطورية، بوضوح، كما يُستفاد من الوصف الآتي: تحصل أعمال العربدة في عيد إطفاء الأنوار الذي يحتفلون به عند المَدار الشتائي، حيث يعتمدون طريقة التعيين والتمثيل الحسّيَّين في تحديدهم لحظة الانتقال من سنة إلى سنة، فيطفئون مصابيح الربع ثمّ يعاودون إشعالها كلها في آن واحد. وتحت جنح الظلام الذي يرمز إلى الخواء، تحصل المجامعات تحت المَقعد المرتفع الذي يمتد في محاذاة جدران البيت الشتائي. لقد بدأت عملية تبادل النساء. أحياناً، يكون المبدأ الذي يقرر هذه الزيجات المؤقتة معروفاً، كما في الألاسكا وكمبرلاند صاوند (Cumberland Sound)، حيث يظهر ممثّل مقنّع، يجسّد الإلهة سِدْنا (Sedna)، فيهيب بالرجال والنساء إلى التجامع على قاعدة التطابق القائم بين أسمائهم وأسماء الأسلاف الأسطوريين. إن تعليق القواعد العادية التي تنظّم العلاقات الجنسية، على هذا النحو، لا يعني، من هذا المنظور، سوى طفوّ مؤقت لزمن الخلق الغابر.

إن أساطير السفاح هي، أيضاً، أساطير خلق لما تنطوي عليه من شرح إجمالي لنشأة الجنس البشري. إن فضيلة الزواج المحظور، التي تميِّز الزمن الأعظم، تضاف فيها إلى فضيلة الخصب الطبيعي التي ينطوي عليها الاتحاد الجنسي. هذه الممارسات الجنسية تكتسب أهمية مميّزة لدى شعوب البابوا كيوي (Kiwaï) والماريند ـ أنيم (Marind-Anim)، حيث لا تعدو أن تكون تكراراً للممارسات التي مكنت الأسلاف من خلق النباتات المفيدة. كذلك الفسق في العيد يعطي، كما أشار ليفي برول، نتائج مفيدة بفعل تعاطف سحري ومشاركة في القدرة الخلاّقة التي تتمتع بها كائنات العهد الأول.

دلالة التحلّل الجنسي

يملك الفعل الجنسي قدرة مُخصبة في حدّ ذاته. إنه حارّ، كما يقول التونغا، بمعنى أنه ينمّي طاقة قادرة على تنمية كل الطاقات التي تظهر في الطبيعة وإثارتها، من هنا كانت عربدة الرجولة، التي يشكل العيد مناسبة لها، تسهّل وظيفة هذا العيد بمجرّد تنشيطها القوى الكونية وإحيائها إياها مجدّداً. على أن أي إفراط آخر، أو أيّ فسق، يمكنه، أيضاً، أن يؤدي إلى هذه النتيجة، إذ ليس بين التصرفات الماجنة واحد لا يمارس دوراً في العيد.

إذا كان النظام الذي يحفظ ـ على كونه عرضة للتلَف ـ مبنياً على الاعتدال وحسن التمييز، فإن الفسق، الذي من صفاته التجديد، يفترض التمادي والاختلاط، لذا نرى في الصين، حاجزاً متّصلاً من المحظورات يفصل بين الجنسين في كل مظاهر الحياة العامة والخاصة، فالمرأة والرجل يزاولان مهنتين مختلفتين تُلزمهما العمل كلاًّ على حدة، ومن غير حصول أي احتكاك بين ما يخصّ أحدهما وما يخصّ الآخر. على أن تَضافر عملَي الرجل والمرأة يغدو إلزامياً في الأعياد وعند كل عملية خلق من أجل إقامة الذبائح والحراثة الطقسية وصهر المعادن. وقد كتب مارسيل غرانيه في هذا الصدد يقول إن «تعاون الجنسين كان من الفاعلية بحيث تم الاحتفاظ به للأزمنة المقدّسة، نظراً إلى قدرته التدنيسية في الأزمنة العادية». وهكذا كانت أعياد الشتاء تنتهي بعربدة يتعارك فيها رجال ونساء فينزع بعضهم ثياب بعض، وما ذلك بهدف التعرّي بقدر ما هو بهدف ارتداء الثياب المسلوبة.

الواقع أن تبادل الثياب هو بمثابة ختم شاهِد على حال الخواء، أو رمز لانقلاب القيم. وهو ما كان يحصل في الأعياد

الساسية (sacées) البابليّة، وعيد الفوريم (Purim) التهتّكي لدى اليهود، في عملية انتهاك مباشر لشريعة موسى. وما من شك في أن هناك صلة بين التنكّر المزدوج لهركول (Hercule) وأومفال (Omphale) وبين طقوس من هذا النوع. وفي اليونان، على أي حال، يُطلق على العيد الأرغوسي، الذي يتبادل فيه الصبيان والبنات ملابسهم، إسم معبِّر هو **إيبريستيكا**(*) (hybristika)، ومعناه العيد الهجين. ومعلوم أن لفظة **هجين** (hybris) تمثّل انتهاكاً للنظام الكوني والاجتماعي، وإفراطاً يتخطّى كل حد. لذا تجعل منه النصوص صفة مميّزة للسانتورات (centaures)، أو مسوخ الميثولوجيا التي نِصفها بشري ونِصفها الآخر حيواني، تلك التي تخطف النساء وتأكل اللحوم النيئة، والتي يجسّدها، كما تأكد لجورج دوميزيل، أعضاء جمعيّات التنشئة وذوو الأقنعة الذين يتدخّلون بقوة عند تبدّل السنة ويُعتبرون المنتهِكين النموذجيّين لجميع المحرّمات أسوةً بنظرائهم الأسطوريين.

التماديات الخصبة

إن التمادي يولّد الخصب، وفي العيد، يرافق الفجور الجنسي إقبال نهِم على الطعام والشراب. إن الأعياد «البدائية»، المرتّبة منذ عهد بعيد، تُظهر في أعلى درجاته هذا الطابع الذي استمرّ مدهشاً في أكثر الحضارات رقيّاً: ففي أعياد الزهور الأثينية كانت توزّع على كل واحد من المشاركين قِرْبة خمر، ويقام ما يشبه المباراة بين الشارِبين، فمن يسبق إلى إفراغ قِربته يكن هو الفائز. ويشير التلمود إلى أنه كان

(*) كانت مدينة أرغوس اليونانية تحتفل بهذا العيد لأسباب غير محققة، يعزوها بعضهم إلى انتصار حربي فيما يرى بعضهم الآخر أنه تكريم للإلهة أفروديت. وأبرز ما في هذه الاحتفالات تبادل الرجال والنساء ملابسهم في جو من الصخب والفجور.

على اليهود، في أثناء أعياد «الفوريم»، أن يشربوا حتى يتعذّر عليهم التمييز بين الهتافين الخاصين بالعيد: «اللعنة على هامان والعزّة لمردكاي». أما في الصين فكانوا، حسبما تورد النصوص، يكدّسون الأطعمة «كوَماً يفوق علوّها ارتفاع هضبة»، ويحفرون بُرَكاً يملأونها بالنبيذ إلى حدّ أنه يمكن تعويم المراكب فيها، كما ينظّمون سباقاً للمركبات على أكوام المأكولات.

كان يُفترض بكل شخص أن يملأ جوفه بالطعام والشراب حتى يصبح أشبه بقِرْبة منتفخة. لكن المبالغة في الأوصاف التقليدية تكشف مظهراً آخر من المبالغات الطقسية هو التباري في المباهاة والتبجّح اللذين يرافقان تبذير الثروات المكدّسة والمُضحّى بها. وليس يفوتنا الدور الذي كانت تؤدّيه المفاخرات في الولائم ومجالس السكر والشراب لدى الجرمان والسالتيك وشعوب كثيرة أخرى، حيث كان يقتضي إنفاق محتويات الأهراء من دون حساب، تحريضاً للغلال المقبلة على النموّ، والمزايدة بالكلام على التصرّف، كما كانت تُنظَّم، في ما يشبه عملية الرهان مع الحظّ، مباريات مصيرها حتماً إلى الإفلاس مع من يُقدّم أكبر عربون، من أجل إجباره على ردّ ما يكون قد تلقاه أضعافاً مضاعفة.

ويختتم مارسيل غرانيه، معلّقاً على الوقائع الصينية، أن كلاًّ كان يفكر بالحصول على «أجر أفضل، ومدخول أكبر للأعمال المقبلة». وهو عين حساب الأسكيمو. وقد كان لعملية التبادل وتوزيع الهدايا هذه التي ترافق أعياد (سِدْنا) (Sedna)، أو إعادة الأرواح إلى العالم الآخر، فاعليّة صوفية تتمثل في جعل الصيد موفوراً. «لا حظَّ من دون سخاء»، يؤكّد مارسيل موس، استناداً إلى ملاحظة توضح «أن تبادل الهدايا يؤدي إلى وفرة الغلال». والذي لانزال نمارسه في أوروبا حالياً، وتحديداً، بمناسبة عيد رأس السنة، يبدو أثراً شاحباً

لتبادل الخيرات الذي كان ينشُط، قديماً، عند تبدّل السنة، بهدف بثّ الحياة في الوجود الكوني وتوثيق روابط الحياة الاجتماعية. إن إيقاع الحياة الدنيوية يتحدّد بالادّخار والتكديس والاعتدال، أما العيد، ذلك الفاصل الدوري المثير من حياة مقدّسة تقطع سير الحياة الدنيوية لتعيد إليها العافية والفتوّة، فإن إيقاعه يتحدّد بالإسراف والتبذير.

أيضاً، كانت تعترض حركات العمل المنتظم التي تمكّن من جمع المؤن حال من الهياج الجنوني تؤدي في أثناء انعقاد الولائم إلى تبديد هذه المؤن. والواقع أن العيد يتضمن لا فحشاً في الاستهلاك، من طريق الفم والجنس وحسب، بل فحشاً في التعبير، أيضاً، من خلال الكلمة والحركة، وأبرز مظاهر هذا الفحش الهتافات والتجريحات والشتائم والتراشق بالفكاهات الماجنة والبذيئة بين جمهور متفرّج وموكب يخترقه ـ (كما في اليوم الثاني من عيد الزهور وأعياد ديونيسوس، وعيد الأسرار(*) العظيمة، والكرنفال، وعيد المجانين(**) في العصور الوسطى) ـ وغارات المزاح السمج المتبادلة بين فريق النساء وفريق الرجال (كما في هيكل ديميتر ميسيا (Déméter Mysia) على مقربة من بيلانا في آخائيا (Pellana d'Achaïe).

وليست الحركات بمنأى عن ذلك كله: حركات إيمائية جنسية،

(*) عيد يُحتفل به في الليل ويتضمن شعائر تقديس وتطهير تمهيداً لإطلاع المتنشّىء على مضمون العبادة.

(**) عيد كانت تحتفل به المدن الفرنسية في العصور الوسطى ما بين الخامس والعشرين من كانون الأول/ ديسمبر والسادس من كانون الثاني/ يناير من كل سنة. لكن السلطات الكنسية تمكنت من إبطاله، بفضل مساعي ريشيليو، لما كان يتضمنه من حركات لا تليق ممارستها في الكنيسة، كتكريم حمار أو القيام بزياحات في جوّ من الهرج والمرج، ومزج الأغاني الدنيوية بالتراتيل الروحية وغير ذلك من التصرّفات.

تأشيرات عنيفة، اشتباكات وهمية أو حقيقية. وقد تأدّت التواءات باوبو (Baubo) البذيئة، بإثارتها ضحك ديميتر(*)، إلى إيقاظ الطبيعة من سباتها واستردادها الخصب. في العيد، يرقص الراقصون حتى الإرهاق ويدوّمون إلى أن يغشاهم الدوار، وسرعان ما ينزلقون إلى الأعمال الوحشية، كما في احتفالات النار لدى الفارومغا، فبينما كان اثنا عشر مشاركاً يمسكون بالمشاعل المضطرمة، إذا بواحد منهم ينهال على من أمامه ضرباً وقد اتخذ من شعلته سلاحاً، وللحال اختلط الحابل بالنابل فلم يعد يُسمع إلا فرقعة المشاعل التي تتهاوى على الرؤوس ويصيب شررها المحرق أجساد المتعاركين.

مساخر السلطة والقداسة

وكأنما لا يكفي التمييز بين أفعال محظورة وأخرى متحلّلة، جسورة، للفصل ما بين زمن الانضباط وزمن التفلّت، فأضيف إليها نوع آخر من الأفعال هي الأفعال المقلوبة، أي التفنن في التصرّف بطريقة مخالفة تماماً للسلوك السويّ. إن قلب العلاقات كلها، على هذا النحو، هو أسطع دليل على عودة الخواء، عودة عهد التقلّب والفوضى.

لذا كانت الأعياد التي يتمّ التشديد فيها على العيش مجدّداً كما في زمن العالم الأول، كأعياد كرونيا (Kronia) اليونانية وأعياد زُحل (Saturnales) الرومانية، تتضمن قلباً للنظام الاجتماعي، بحيث يتناول

(*) يروي أمبيدوقليس (Empédocle) أن الإلهة ديميتر، إلهة الطبيعة والزرع والحصاد، راحت بعد موت ابنتها تطوف البلاد بحثاً عنها وقد تملّكها حزن شديد، فلما وصلت إلى أوليسيس (Eulesis) استقبلتها لدى دخولها إلى أحد النُزُل جارية اسمها بابو قامت بحركات جريئة ومتهوّرة أضحكت الإلهة وأقنعتها بإنهاء صومها والموافقة على تجرّع الشراب السحري الذي بعث فيها الحياة من جديد.

العبيد الطعام على طاولات أسيادهم ويسخرون منهم ويصدرون إليهم الأوامر، فيما يتولّى هؤلاء خدمتهم مطيعين، متحمّلين إهاناتهم وتوبيخاتهم. كما كانت تقوم في كل بيت مملكة مصغّرة، يُعهد فيها بالوظائف العليا وأدوار الحكّام والقناصل إلى العبيد الذين يمارسون نفوذاً مؤقّتاً وممسوخاً. كذلك في بابل كانت هرمية الطبقات الاجتماعية تنقلب طوال مدة الاحتفال بالأعياد الساسية، حيث هنالك عبد يرتدي حلل الملك في كل عائلة ويمسك فترة محدّدة بزمام السلطة متولياً تدبير شؤون المنزل. مثل ذلك أيضاً كان يحدث على صعيد الدولة، ففي روما، كان السكان ينتخبون ملكاً ليوم واحد فقط، يقوم خلاله بإصدار أوامر مضحكة كأن يأمر أحدهم بأن يحمل على منكبيه عازفة الناي ويجول بها حول بيته.

ثمة معطيات تحمل على الظن بأن الملك المزيّف كان، في عصور أكثر قدماً، يلقى مصيراً مأسوياً، حيث إنه، بعد أن يُسمح له بكل أنواع الفسق والفجور، كان يُذبح على هيكل الإله ـ السيّد، ساتورن، الذي جسّده مدّة ثلاثين يوماً. وبعد موت ملك الخواء هذا كان يستتب النظام وتعود السلطة النظامية إلى الإمساك بأزمّة عالم منظّم، أي ما تصحّ تسميته كوزموس. وفي رودس، كانت تجري التضحية في ختام أعياد الكرونيا بسجين يُدفع به إلى السكر. أما في الأعياد الساسيّة البابلية فكان يُحكم بالشنق أو الصلب على عبد سبق أن شغل طوال فترة العيد دور الملك في المدينة، فعاشر محظيّاته وناب عنه في إصدار الأوامر، مظهراً للشعب كيف تكون الخلاعة والمجون. من واجبنا إنشاء الصلة، طبعاً، بين هؤلاء الملوك المزيّفين والمعدّين للموت بعد أن يكونوا، طوال فترة اعتزالهم السلطة النظامية، قد ظهروا بمظهر الطغاة المستبدّين والمفرطين الفاسقين، وبين ناهوشا (Nahusha) المستبدّ والفاجر، الذي صار ملكاً على

السموات والكون خلال فترة اعتكاف إندرا (Indra) وتراجعه إلى «ما وراء تسعة وتسعين مجرىً مائيّاً» حداداً على زوجته فريتا (Vrita) التي قضت قتلاً، وأيضاً، ميثوثين (Mithothyn) الساحر، الذي اغتصب السلطة وحكم الكون في الوقت الذي كان فيه أودين (Odin) معتزلاً بغية التطهّر من رجس ألمّ به بسبب زوجته فريغا (Frigga). وأكثر ما يخطُر ببالنا أولئك الملوك المؤقتون الذين يحلّون، ولاسيّما في الأساطير الهندو- أوروبية، مكان ربّ الأرباب الحقيقي، الذي ينصرف إلى التكفير عن الخطايا التي ارتكبها من جرّاء ممارسته السلطة.

كل ما هنالك يدعو إلى اعتبار الكرنفال الحديث أشبه بالصدى المحتضر لأعياد قديمة من نوع أعياد زُحل الرومانية، فما يحدث في هذا الكرنفال هو أن دمية من الكرتون تُمثّل ملكاً ضخماً، ملوّناً، مُضحكاً، تُرمى بالرصاص في خاتمة الاحتفال المبهج أو تُحرق وتُطرح في الماء. هذا الطقس فقد اليوم كل دلالة دينية، والسبب، في نظري، واضح وهو الآتي: حالما تنوب إحدى التعاويذ عن الضحية البشرية يميل الطقس إلى فقدان دلالته التكفيرية (expiatoire) المُخصبة، أي مظهره المزدوج الذي يتمثل في إزالة الرجاسات الماضية وخلق عالم جديد، فيتّخذ طابع المحاكاة الساخرة التي سبق أن رأيناها في العيد الروماني والتي تؤدي الدور الأساسي في عيد المجانين أو السُذّج البسطاء في العصر الوسيط.

يتعيّن وقوع هذا العيد في فترة الأفراح التي يجري افتتاحها حوالي عيد الميلاد بالنسبة إلى صغار رجال الإكليروس، فيُعمَد من باب المحاكاة الساخرة إلى انتخاب حبر أعظم، أي بابا، وأسقف، أو رئيس دير، يحتلّ العرش حتى مساء عيد الغطاس (Epiphanie)، ثم يرتدي هذان الكاهنان ثياباً نسائية وينهمكان في الطعام والشراب

محوّلَين المذبح إلى مائدة خمر، وهما ينشدان أدواراً بذيئة أو مضحكة على أنغام التراتيل، كما يحرقان في المبخرة بقايا أحذية قديمة، أي إنهما، باختصار، يستسلمان إلى كل ما يمكن تصوّره من بذاءات. وفي الختام يُدخلون إلى الكنيسة بأبّهة عظيمة حماراً مجلّلاً بحلّة كهنوتية فاخرة إكراماً لذاك الذي يؤدّون الرتبة احتفاءً به.

يسهل علينا أن نتعرّف، من خلال هذه المحاكيات الساخرة التي تمسّ القدسيّات، انشغالاً قديماً يتمثل في قلب نظام الطبيعة سنوياً. ولعل هذا الانشغال أن يكون أكثر وضوحاً في تبادل الأدوار، يوم عيد المجانين، بين الراهبات والطالبات في الدير الرئيسي لرهبنة السيدة العذراء (نوتردام) في باريس، حيث كانت التلميذات يرتدين ثياب الراهبات ويمارسن التعليم في الصفوف، فيما تجلس معلّماتهنّ على مقاعد التلميذات متظاهرات بالإصغاء. وهو العيد نفسه الذي كان يستدعي في مدينة أنتيبا (Antibes) تبادلاً في المهمات بين الكهنة والإخوة العاملين في دير الفرنسيسكان، بحيث يتولّى الكهنة أعمال الإخوة في المطبخ والبستان في حين يحتفل هؤلاء بالقدّاس، وقد ارتدوا للمناسبة على القفا حللاً كهنوتية ممزقة، ويتلون الكتب المقدّسة ممسكين إياها بالمقلوب.

الضبْط والمخالفة

لا يصحّ أن نرى في هذه المظاهر المتأخرة، طبعاً، أكثر من تطبيق آلي على بيئة جديدة لما يشبه آلية القلب الموروثة من العصور التي كان الناس فيها يستشعرون ضرورة ملحّة لفعل كل شيء بالمقلوب، أو بإفراط، لدى انتقالهم إلى السنة الجديدة. ولا يبدو أنه حُفظ من هذا التصرّف سوى مبدأ الطقس وفكرة إبدال السلطة النظامية مؤقتاً بسلطة هزلية.

يشكل العيد كُلاً متكاملاً على جانب مميّز من التعقيد، فهو يتضمن إضافةً إلى صرف الزمن المستنفد ووداع السنة المنصرمة، إزالة النفايات الناجمة عن شتّى أنواع التدابير، أي الرجاسات المرتبطة بممارسة جميع أنواع السلطات. علاوةً على ذلك، يمثل العيد العودة إلى الخواء الخلاق، إلى السديم الأولي المشوّش الذي منه خرج كل شيء ومنه سينشأ الكون المنظّم. يفتتح العيد فترة تحلّل وإباحة تتنحّى في أثنائها السلطات النظامية، ففي تونكين (Tonkin)، كان يبقى ختم العدالة الأعظم محتجَزاً طوال تلك الفترة داخل صندوق حديدي، وكذلك الرمز الخاص بها منكّساً دلالة على تعليق القانون. وهكذا كانت المحاكم تقفل أبوابها ولا يحسب حساب لأيّ من الجرائم المرتكبة باستثناء جرائم القتل، لكن محاكمة القتلة كانت تؤجّل إلى حين عودة سلطة القانون، وفي انتظار تلك العودة، كانت توكل السلطة إلى ملك يُكلَّف انتهاك المحظورات كلها وارتكاب الفواحش على أنواعها. لقد كان هذا الملك يجسّد الملك الأسطوري الذي يبسط سلطانه على عهد الخواء الذهبي، وكان الفسق الشامل يجدّد العالم وينشّط القوى المحيية في الطبيعة المهدّدة بالموت.

ولكن، عندما يحين وقت إعادة النظام وصياغة الكون الجديد، كان يُخلع الملك المؤقت ويُطرد، أو يُضحّى به، مما يسهّل احتمالياً تماهيه بممثّل الزمن القديم، الذي يجري تجسيده في كبش فداء مطرود ومذبوح، كما يُصرف الأموات العائدون، من جديد، فينسحب الآلهة والأسلاف من عالم البشر. أما الراقصون الذين يمثّلونهم فيطمرون في الأرض أقنعتهم ويزيلون ما كان يزِين أجسادهم من رسوم، لترتفع من ثم الحواجز مجدّداً بين الرجال والنساء، ويُعاد العمل بالمحرّمات الجنسية والغذائية، على السواء.

يتعيّن على قوى الإفراط الضرورية للتنشيط، بعد أن تفرغ من

تجديد العالم، إخلاء المكان لروح الانضباط والانصياع، ولنقل لتلك المخافة التي هي رأس الحكمة، لكل ما يُثبّت ويحفظ، بحيث يعقب العمل الهياجَ والاحترامُ الإفراطَ. إن **مقدس الضبْط** (sacré de régulation) أو مقدس المحظورات، ينظّم الخلق المستعاد بوساطة **مقدس الانتهاك** (sacré de transgression). وإذا كان المقدّس الأول يتحكّم بسير الحياة الاجتماعية المعتاد، فإن المقدّس الثاني يسود في ذروتها.

إنفاق وذروة

يتحدّد العيد، في صيغته المكتملة، بكونه ذروة المجتمع الذي يتولّى تطهيره وتجديده، في آن. إنه منه بمثابة الأوْج، لا من وجهة نظر دينية وحسب، بل من وجهة نظر اقتصادية، أيضاً، باعتبار أنه زمن انتقال الثروات، زمن الأسواق الأكثر رواجاً، زمن التوزيع الناشط للمؤن المكدّسة. يبدو العيد وكأنه الظاهرة الشاملة التي يتجلّى من خلالها مجد الجماعة وانتعاش كيانها، إذ تبتهج بما يستجدّ لديها من ولادات تنهض دليلاً على ازدهارها وتضمن مستقبلها، كما تحتضن أعضاءها الجدد بالتنشئة التي تصنع عنفوانهم، وتستأذن أمواتها بالانصراف مؤكّدة أمانتها لهم بطريقة احتفالية. إنه، في المجتمعات الهرميّة، مناسبة لتقارب الطبقات الاجتماعية المختلفة وتآخيها، وفي مجتمعات العِمارتين، مناسبة لاختلاط الجماعات المتكاملة والمتنازِعة، والبرهنة عن تضامنها وإدخالِها في عمل الخلق ما تمثّله، وما نحرص عادة على عدم إقحامه، من مبادىء صوفية.

لقد أوضح أحد الكاناك في معرض حديثه عن الأعياد «أنها أشبه بحركة المِسرد التي تعمل على جمع أجزاء السقف كي لا تُشكّل إلا سقفاً واحداً، أو بالأحرى، كلمة واحدة». ولم يتوانَ

موريس لينهارت عن التعليق على هذه التعابير بقوله: «بذلك لا تكون قمة مجتمع الكاناك رأساً هرمياً، أي قائداً، بل رقصة **البيلو** (Pilou) بالذات: تلك هي لحظة اتحاد العشائر المتحالفة والتي تروح في غمرة الأحاديث والرقص تعظّم مجتمِعةً الآلهة والطواطم والكائنات اللامنظورة التي هي ينبوع الحياة، ودعامة القدرة وشرط بقاء المجتمع نفسه». والواقع أنه، عندما أدّى الاستعمار إلى توقّف الاحتفال بهذه الأعياد المُنهكة والآيلة بالمجتمع إلى الإفلاس، فَقدَ هذا الأخير رباطه الموحّد وتفكّك.

في اعتقادنا أن الأعياد، مهما بدت مختلفة أو تصوّرناها كذلك، تؤدي حيثما كان الوظيفة نفسها، سواء اجتمعت في موسم واحد أو توزّعت على مدار السنة. إنها تشكّل انقطاعاً في إلزام العمل وانعتاقاً من تحديدات الوضع البشري وإكراهاته، كما إنها الفترة التي تعيش الجماعة فيها الأسطورة والحلم، أي في زمن وحالة لا يستدعيان إلا الإنفاق وبذل الذات، حيث المراهنة على الكسب أمر غير وارد، وإنما المطلوب هو الإسراف والتنافس في تبديد الثروات والمؤن والطاقة الجنسية أو العضلية. لكن المجتمعات تتجه في تطوّرها، على ما يبدو، نحو اللاتمايز، نحو التماثل واستواء الطبقات وانفراج التوترات. وكلما غلا الجسم الاجتماعي في التعقُّد صعب عليه احتمال انقطاع مجرى الحياة اليومية. يجب أن يكون كل شيء اليوم كما كان عليه بالأمس وأن يبقى غداً نظير ما هو عليه اليوم.

لم تعد حالة الصخب والهياج اليوم ممكنة، ولا عادت تحدث في مواعيد محدّدة وعلى نطاق واسع، فكأنها انحلّت في الرزنامة، وتلاشت في الرتابة والانتظام الضروريين. وهكذا حلّت العطلة مكان العيد. لا يزال هنالك، بالطبع، فترة نشاط حرّ وانقطاع عن العمل المنتظم، إلا أنها فترة راحة لا ذروة، ترينا انعكاساً كاملاً للقيم: في

العطلة، يذهب كلٌّ في سبيله، أما في العيد، فيلتقي الجميع في النقطة نفسها. تبدو العطلة ـ كما يدل عليها اسمها ـ فراغاً، أو، على الأقل، تباطؤاً في النشاط الاجتماعي، وخلوّها هذا من كل طابع إيجابي يجعلها عاجزة عن إرضاء الفرد. إن السعادة التي توفّرها تكمن، أولاً، في تبديدها الهموم، وتحريرها من الإلزامات، فالذهاب إلى العطلة يعني، قبل كل شيء، الهرب من الهموم والتمتّع براحة «مستحَقّة». في العطلة يُمعن المرء في اعتزال الجماعة بدلاً من أن يُشاركها حيويتها المفرطة ويتّحد معها في لحظة حبورها العارم. إن العطلة، بخلاف العيد، لا تشكّل فيض الحياة الجماعية بل ضَحْلها، أي أدنى مستوى لها.

وعليه، ينبغي التساؤل: أي خليط يوازي ما ذكرنا ضخامة تراه يحرّر [في أيامنا] غرائز الفرد التي تكبتها ضرورات الحياة المنظّمة، مؤدّياً إلى فوْرة جماعية على هذا القدر من الاتساع؟ الظاهر أنه، منذ قيام الدول القوية الأركان، التي كلما توطّدت بنيتها ازداد تكوينها وضوحاً، بدأ يحلّ مكان التناوب القديم بين العيد والكدّ المضني، بين النشوة وتمالك النفس ـ ذاك الذي كان يولّد دورياً نظام الخواء وغنى التبذير وثبات التفلّت ـ تناوبٌ من نوع آخر مختلفٍ كل الاختلاف، لكنه الوحيد الذي يُظهر في العالم الحديث حجماً مماثلاً وخصائص متشابهة: إنه تناوب السلم والحرب، تناوب الازدهار وتدمير نتائج هذا الازدهار، تناوب الهدوء المنظّم والعنف الاضطراري[2].

(2) راجع الملحق الثالث من هذا الكتاب بعنوان: «الحرب والمقدّس».

V

المقدّس، شرط الحياة وبوابة الموت

من المفترض أن يرسو المجتمع والطبيعة على نظام شامل يصونه عدد من المحظورات التي تؤمّن سلامة المؤسسات وانتظام الظاهرات، فكل ما يبدو ضامناً لصحتهما وثباتهما يُعتبر مقدّساً، وكل ما يعرّضهما للخطر يوصَم بالرجس. إن الاختلاط والإفراط يشكّلان مصدر خشية وارتياب، شأنهما في ذلك شأن التجديد والتغيير. هذه كلها تبدو عوامل تَلَف وخراب. لذا كانت الطقوس على أنواعها تتجه نحو التكفير عنها تكفيراً يتمثل في استعادة النظام الذي شوّشته واحتوائها ضمن هذا الترتيب بالذات. ذلك يقتضي تعطيل القوة الخطِرة، قوة الانتشار والتفشّي التي تظهر بمجرّد اقتحامها عالماً لا يَبحث إلا عن الاستمرار في كينونته، أو انبجاسِها، بالأحرى، في عالم لا يُشعِر بالطمأنينة إلا في حالة الجمود. إذ ذاك، تحديداً، يتصدّى مقدّس التماسك لمقدس الانحلال، أما الأول فإنه يدعم العالم الدنيوي ويمدّ في أجله، وأما الثاني فإنه يهدّده ويزعزعه، وإن يكن، في الوقت نفسه، يجدّده وينجّيه من كل تحلّل بطيء.

إن المقدّس الذي يُبنى عليه التماسك والطمأنينة يتغذّى بالتضحيات والإعراض عن متاع الدنيا. وبالعكس، فكل ما من شأنه أن يوفّر المزيد من القدرة أو المتعة ـ كل مظهر حيوي ـ ينطوي على مجازفة، و**مصادفة**. يجب ألا نعيش إن كنا نريد ألا نموت، يجب ألا نتحوّل ونصير إن كنا نريد أن نستمرّ في الحياة. ولو طُلِب إلينا أن نصوغ بتعابير مجرّدة تصوّراً للعالم كذلك الذي يبدو أن قطبية المقدّس توحي به، في تناوبها على ممارسة دورَي الكابح والمحفّز، لوجب أن نصوّر العالم، كل ما في العالم، مزيجاً من جهود ومقاومات، فمن جهة، هناك المحظورات التي تحمي نظام العالم وتلجم الإفراط، كما تنصح بموقف متواضع وشعور خلاصي بالتبعيّة، ومن جهة أخرى، هناك التبصّر بالعقبة الذي يولّد الطاقة القادرة على تذليلها. إن الخضوع ينطوي على إمكان الغطرسة والثورة، وكما إن الحركة تنشأ من الثبات، كذلك يقابل التكديس العبثي للقوى والثروات استهلاكها على نحو مثمر يضمن تجديدها، في الوقت الذي يؤدي معه إلى تبديدها: «**إن حبّة الحنطة إن لم تمت...**»(*).

الجمود والطاقة

كثيراً ما تُعارض الميثولوجيا، بشكل أو بآخر، بين عنصري المقدّس الطِّباقيِّين هذين والذي يمثّل أحدهما، على ما يبدو، إغراء المفعولية السلبي (passivité)، فيما يمثّل الثاني إغراء الفاعليّة الإيجابي (activité). مثل هذا التمييز يُقيمه الكاناك بين الطواطم والآلهة، فالأَولى، في عرفهم، هي العناصر المُنظِّمة للحياة، والتي يتقيّدون

(*) نصّ الآية بالكامل: «إن حبّة الحنطة إن لم تمت تبقَ وحدها. وإذا ماتت، أخرجت ثمراً كثيراً» **الكتاب المقدس**، «إنجيل يوحنا،» الإصحاح 12، الآية 24.

بالمحظورات ويخضعون لنظام ضروري من أجل إرضائها. هذا النظام هو الذي يخوّلهم المجاهدة من أجل حسن إدارة الازدهار العام والحفاظ التام على الطبيعة والمجتمع ودوام الدفق الحيوي الخيِّر. وعليه، فالطواطم تنتمي إلى خطّ النَسب الأمومي، حيث الأخوال الأقدمون يسهرون عليهم فيحمونهم من كل اعتداء، ويلجمون أبناء أخَواتهم عن الانسياق وراء النزوات المتهوّرة والمغامرات المحفوفة بالمخاطر، تلك التي لا يفتأون من خلالها يؤكدون أهميتهم ويؤمّلون بكسب المزيد من النفوذ.

أما الآلهة فإنها، شأن الأبطال والأسلاف، تمثّل، في نظر أبناء العمّ الذين لا يطيقون الطغيان المتعقّل لخط النَسَب الأمومي، النماذجَ المجيدة التي تولّد في نفوسهم الثقة وتبرّر طموحهم وترعاه، نماذج يصوّر قدرها الأسطوري قدرَهم الحقيقي مسبقاً، على نحو مضخّم ومثير. إن الطواطم هي، بمعنىً ما، حارسة الأنظمة والقيود التي تدفع بها الآلهة إلى انتهاكها. إن لعبة الدفاع والهجوم هذه، لعبة الروادع التي يفرضها الطوطم والانتهاكات التي يمثلها الإله، تنأى بمجتمع الكاناك عن خطر مزدوج هو خطر الفوضى والموت، في الآن نفسه، أو بالأحرى، عن هياج فوضوي وعقيم، عن ركود يقارب الجمود.

ينشأ من هذا التنازع الأسطوري تنازع جنسي واجتماعي، فكما أكّد أحد السكان الأصليين «إن الآلهة هي شأن الرجال أما الطواطم فمصدرها النساء». وقد أعطى موريس لينهارت هذه الصيغة كامل معناها بإظهاره كيف أن نشوة السلطة التي تستأثر بالقادة الشبان وتدفع بهم إلى التفريط بحقوق أقرباء أمهم وكرامتهم، تؤسّس لنزاع متواصل بين قطبَي الحياة الجماعية التي يجسّدها، على

التوالي، الأخوال القدامى الساهرون على انتقال الإرث الحيوي وأبناء أخواتهم الذين تستبدّ بهم رغبة ضارية في السلطة والتغيير، إذ كتب يقول في هذا الصدد: «إن حزب الحياة يحافظ على ضرورة مراعاة الأصول وقواعد الحياة، في حين أن حزب القدرة يغلّب منافع القوّة والغنى على هذه كلها».

مثل هذا التنازع بين الحكمة والجرأة، بين حب الاستقرار وروح المغامرة، يبدو وكأنه وجه الحياة الجماعية الذي يرتدّ بشكل ظاهر للغاية على طريقة فهم الفرد للمقدّس، فأحياناً يجري إسقاط النزاع من قِبَل الوعي في الحكايات والأساطير، وأحياناً أخرى، يندرج هذا الصراع في الأحداث نفسها بحيث نرانا أمام تنافس فعلي على الأسبقية: «يسقط الخال بحربة ابن أخته»، كما يؤكد المثل المدغشقري المأثور، والذي يمكن، إذا ما تم تأويله بشكل صحيح، أن يُعبّر عند الحاجة عن المنافسة لا بين الشيوخ والشبيبة وحسب، بل بين مؤسسات المجتمع السكونية والديناميّة، أيضاً، تعبيره عن صراع العناصر التي تحفظ كيان المجتمع وتلك التي تدفعه إلى التفريط بهذا الكيان.

كذلك في الميثولوجيا الإغريقية، نتبيّن في فكرة **الموارا**، التي تقوم على تصوّر قانون قسمة غير شخصي يتصف بالحياد وعدم التمييز، تصادماً بين عنصري المقدّس: المنفعل السلبي، والفاعل الإيجابي ممثّلاً في إرادة الأبطال أو الآلهة. هذه الأخيرة يمكنها أن «تُصحّح» القدر وتكذّب القضاء، كما في **الإلياذة**، حيث يتوقّف على زفس تغيير مصير ابنه ساربيدون (Sarpédon) الذي حان أجله. بيد أن الخطر الناجم عن مخالفة كهذه كان من الشدة بحيث لم يجرؤ الإله على تحمّل مسؤولية عمله، معتبراً أنه، بتغليبه نزوته الشخصية، أي

حبّه الأبوي، على الشرعية الكونية، ربما قدّم مثَلاً في الفوضى والعصيان، مكرّساً سابقة مشؤومة تُبيح لكل إله، ومن ثمّ لكل بشري، أن ينصاع إلى مقتضيات غرائزه ويسلك على هواه.

أمام تناسق هذا الترتيب الشامل، تبدو الآلهة هي مبادىء التشخصن (principes d'individuation)، بمعنى أن لكل منها شخصيته الخاصة، وأنه يجسّد نموذجاً، فالشبان يجدون أنفسهم في صورة إله شاب من نوع أبولون، والعذارى في صورة أرتيميس (Artémis)، والنساء المتزوجات في صورة هيرا (Héra). بذلك يكون هناك حُماة وقديسون شفعاء لا للأعمار والأجناس فحسب، بل للشيع والطبقات الاجتماعية ونقابات الحرفيّين، أيضاً، فالمحاربون، مثلاً، يتمتعون بحماية إندرا (Indra) الإلهية، فيما يحظى الحدّادون بحماية هيفايستوس (Héphaïstos).

إن نظام العالم يفترض، في موازاة حاجز الموانع والروادع، مثَل الآلهة أو الأبطال الذي يشجع على تجاوزها: فالأول يلجم الفعل، فيما يحرّض الثاني على الإنجازات الباهرة، وهما يملكان على المجتمع مداورةً، واحد في مرحلة الاسترخاء التي تميز زمن العمل، والآخر في مرحلة الذروة، أي العيد (أو الحرب). إن الحيويّة المفرطة تؤكد نفسها بالسكر والعنف والنشوة والولائم والعربدات والتبذير والمقامرة، وسواها من المظاهر التي تكون مقموعة خلال الفترة السكونية بشدّة، لأنها تكفّ ذراعي الإنسان عن المشاركة في العمل الجماعي وتنبو بروحه عن الاهتمامات المبتذلة وتحول دون ضمّ مقتنياته إلى الثروة العامة، لكن هذه كلها تنقلب في فترة الأزمة إلى وسيلة تواصل حماسي كفيلة بأن تولّد شعوراً بالفتوّة، وتعيد سبك المجتمع، فتجدّده وتصهره، لأن الشعور يسبق الفعل ويولّده، في هذا المجال.

ومع ذلك، فقد فقدت الأعياد أهميتها منذ خطوات الحضارة الأولى، مع بداية تقسيم العمل وتوزيعه، وأكثر من ذلك، أيضاً، مع نشوء الأمّة والدولة، حيث بدأت الأعياد تُمنى تدريجيّاً بالضمور، مُظهرةً طابعاً أقل اتساعاً وشمولاً من ذلك الذي كان، في الفورات الشعبية القديمة، يُعلّق عمل المؤسسات تماماً ويطرح مسألة النظام العام للنقاش جذريّاً. إن مجتمعاً يفوق المجتمع البدائي تطوّراً وتعقُّداً لا يسعه احتمال مثل هذا الانقطاع في سير نشاطه، لذا بدأنا نشهد تخلّياً تدريجياً عن التناوب بين طورَي الركود والذروة، والتشتت والتركيز، والنشاط المنظّم ونظيره الجَموح، وهو تناوب كفيل بأن يضبط إيقاع النموّ في زمن حياة جماعية أقلّ تمايزاً. قد يكون التوقّف عن العمل الخاص ممكناً، لكن الخدمات العامة لا تحتمل أي توقف. لم تعد الفوضى العارمة صالحة ولا جائزة، وما يرتضيه المجتمع، في أحسن الأحوال، هو التظاهر بها، لا أكثر.

إن الحياة الاجتماعية تنزلق نحو التسوية، بالإجمال، وتدفع بالفيضان والجفاف تدريجياً إلى الانتظام في سياق واحد، والسبب هو تزايد ضرورات الحياة الدنيوية على نحوٍ لا يَحتمل أن يخصّص الجميع الأوقات نفسها للمقدّس. ناهيك بأنّ المقدّس تفتّت وتقلّص إلى حدود بدعة تعيش حياة شبه خفيّة، أو بات، في أحسن الأحوال، حكراً على جماعة متخصّصة تحتفل بطقوسها على حِدة، وتستمرّ على هذا المنوال، بصفة رسمية أو شبه رسمية، إلى أن يكرّس انفصال الديني عن الدنيوي عاجلاً أم آجلاً انفصالها عن جسم الدولة بشكل تامّ. عندئذٍ، لا تعود الكنيسة تتطابق مع الدولة، ولا الحدود الدينية مع الحدود الوطنية.

قريباً يصبح الدين خاضعاً للإنسان وليس للجماعة. ولئن كنا لا

ننكر شموله فإن شموله ينطبع بالتعالق(*) والشخصانية. إنه ينحو باتجاه عزل الفرد بوضعه إياه وجهاً لوجه أمام إله يعرفه بفيض عاطفة حميمة من خليقة إلى خالقها أكثر منه بالطقوس. لقد أصبح المقدّس باطنياً ولم يعد يهمّ إلا النفس. لذا نلحظ تزايداً في أهمية التصوّف وانحساراً لأهمية العبادة. إن أي معيار خارجي يبدو قاصراً منذ أن ينهض المقدّس على موقف ضميري أكثر منه على ظاهرة موضوعية، وعلى سلوك باطن أكثر منه على مراسم احتفالية، فلا نُخطىء، والحالة هذه، باستعمالنا كلمة مقدّس خارج المجال الديني تحديداً للدلالة على أفضل ما يكرّس له كلّ امرىء ذاته، أي على ما يعتبره القيمة الأسمى ويكنّ له كل إجلال، بل على ما يضحي من أجله، إن اقتضى الأمر، بحياته.

ذلك هو، في الواقع، المحكّ الذي يتيح، في حالة غير المؤمن، رسم الحدّ الفاصل بين المقدّس والدنيوي. إن المقدّس هو ما يعلّق عليه الإنسان سلوكه بالكامل، سواءٌ أكان شيئاً أم فكرة. إنه كل ما لا يَقبل الإنسان أن يطرحه على بساط البحث، وما يرفض رؤيته مهيناً، محتقراً، وأيضاً، ما لا ينكره ولا يخونه مهما كان الثمن. إنه، بالنسبة إلى العاشق، المرأة التي يحبّ، وإلى الفنان والعالِم، العمل الذي يزاولانه، وإلى البخيل، الذهب الذي يكنزه، وإلى المتحمس لوطنه، مصلحة الدولة وخلاص الأمّة والدفاع عن الأرض. وهو الثورة بالنسبة إلى الثائر.

يستحيل التمييز بين المواقف المذكورة وموقف المؤمن من إيمانه إلا انطلاقاً من الموضوع الذي يجد فيه كل منها نقطة ارتكازه، فهي تشترط نسبة الزهد نفسها، وتفترض نسبة التقشّف نفسها، وحسّ

(*) هو ما يسميه المناطقة والنحويون: التضايف أو التلازم بالإضافة، بمعنى أن المضاف لا يُفهم إلا في ضوء المضاف إليه.

التضحية نفسه، والتزام الشخص غير المشروط نفسه. أما إذا كان يجمل بنا أن نعطي هذه المواقف دلالات مختلفة، فإن تلك مسألة أخرى. حسبنا الإشارة إلى ما تنطوي عليه من اعترافٍ بعنصر مقدّس، محاط بالحرارة والتفاني، عنصر نتحاشى الكلام عليه ونجهد لإخفائه مخافة أن نعرّضه لشيء من التدنيس، سواءٌ كان شتماً أو سخرية أو حتى مجرّد موقف نقدي، من قبل أشخاص غير مبالين أو أعداء لا يكنّون له أي احترام.

إن وجود مثلِ هذا العنصر المقدّس يقود في سير الحياة العادية إلى أكثر من تخلٍّ وتجرّد، وفي زمن الأزمة، إلى القبول المسبق بالتضحية بالذات. وكل ما عدا هذا العنصر يُعتبر دنيوياً يجري استعماله من دون اهتمام مفرط، كما يجري تقييمه والحكم عليه والتشكيك به والتعامل معه كوسيلة لا كغاية. لكن من الناس من ينوط كل شيء بالحفاظ على حياته ومقتنياته، معتبراً كل شيء دنيوياً، ومتحللاً من كل الضوابط. هؤلاء تتحكم بهم المصلحة الشخصية أو الشهوة الآنية، ومن الواضح أنه، بالنسبة إليهم وحدهم، لا وجود للمقدّس، بأيِّ شكل من الأشكال.

اختيار هدف أسمى

وبالعكس، فإن كلّاً من أولئك الذين يرتّبون سلوكهم وفقَ مبدأ محدّد اعتنقه كيانهم بالكلية، يميل إلى أن يكوّن حوله ما يشبه الوسَط المقدّس الذي يثير انفعالات عنيفة ذات طبيعة خاصة، قابلة لأن تظهر بمظهر ديني محدد، كالنشوة والتعصّب والتصوّف، وأن تولّد، على الصعيد الاجتماعي، بدرجات متفاوتة من الوضوح، عقائدَ وطقوساً وميثولوجيا وعبادات. أما إذا كان لا بدّ من تقديم أمثلة معاصرة، فحسبنا الاحتفال كل يوم بإضرام الشعلة تحت قوس النصر

على ضريح الجندي المجهول نموذجاً لـ الليتورجية العلمانية، أو الموقف الحميم للمناضلين في الأحزاب السياسية التي تفرض على أعضائها طاعة مطلقة مثالاً للروحانية العلمانية.

وعلى وجه العموم، إن للقيم المختلفة التي تحظى بإجلال تامّ ولا يُخالطها أدنى شك، أنصاراً وشهداءَ تتخذهم نماذج لأولئك الذي يثقون بها. هؤلاء الشهداء، الذين غالباً ما كان انبثاقهم من التاريخ ولم يولّدوا موضوعاً أسطورياً بقدر ما رسّخوه، باتوا أمثولة وقدوة، أشخاصاً حقيقيين كانوا أم أبطالاً أسطوريين. إن قصة حياتهم وموتهم تستثير كل شخص اختار هذه القيم وتدفع به إلى التماهي بهم في قرارة نفسه أو تقليدهم، عند اللزوم.

لا يمكن رسم الخطوط الكبرى لتاريخ المقدّس ولا تحليل الأشكال التي يتمظهر بها في الحضارة المعاصرة. جُلّ ما يمكن فعله هو الإشارة إلى أنه أصبح على ما يبدو، تجريديّاً وذاتياً وباطنياً، يرتبط بالمفاهيم والنوايا والاستعدادات الروحية أكثر منه بالكائنات والإعلان الخارجي والأفعال. ومن البدهي أن يرتبط هذا التطوّر بأضخم ما عرفه تاريخ الإنسانية من ظاهرات، كتحرّر الفرد وتطوّر استقلاليته الفكرية والأخلاقية، وتطوّر المثال العلمي مؤخّراً، أي تطوّر موقف معادٍ للسر يوصي بالحذر المنهجي والإخلال المتعمّد بالاحترام، ولما كان هذا الموقف يفرض النظر إلى كل شيء على أنه موضوع معرفة أو مادة اختبار، فإنه يقود إلى اعتبار كل شيء دنيوياً والتعامل مع كل شيء على هذا الأساس، ربما باستثناء ذلك السعي الحثيث إلى المعرفة.

من المؤكّد أن هذه الشروط الجديدة الموضوعة للمقدّس أدّت به إلى الظهور بأشكال جديدة، فإذا به يغزو علم الأخلاق محوّلاً بعض المفاهيم إلى قيم مطلقة كالاستقامة والأمانة والعدل وإجلال

الحق والوفاء بالعهد. تجري الأمور، في الواقع، كما لو كان يكفي أن نعتبر أي شيء أو كائن أو قضية، هدفاً أسمى ونكرّس له حياتنا كي يتمّ تقديسه، أي أن نُخصّص له وقتنا وقوانا، ومصالحنا وطموحاتنا، بل أن نُضحي بحياتنا من أجله، إن اقتضى الأمر.

من الواضح أننا نخصّ المقدّس بثمن باهظ، بإعلاننا أننا نتخلى كرمى له عما يعتبره السواد الأعظم من الناس أجزل الخيرات نفعاً، فيجدّون في طلبه بضراوة ويذودون عنه بأظفارهم. في هذه الحالة، لا يعود يبدو تقسيم المقدّس والدنيوي مرتبطاً بتصوّر نظام العالم، ولا بإيقاع انحلاله وتجدّده، ولا بتعارض الأشياء الموصوفة بالحياد والجمود، أو الطاقات التي تُحيي هذه الأشياء وتدمّرها، تهَبها الكينونة وتنتزعها منها. لم يصمد شيء من ذلك كله في وجه تحوّلات الحياة الاجتماعية التي أدّت إلى تنامي استقلال الفرد وحرّرته من كل قلق نفسي بمنحها إياه ضمانات ضدّ الآخرين. غير أن المقدّس يستمر قائماً طالما لم يكتمل هذا التحرّر بعد، أي كلما فرضت إحدى القيم ذاتها مبرّراً لوجود الجماعة، وحتى الفرد، لأنها ستظهر حينذاك لتوّها مصدراً لطاقة للمقدّس وبؤرة لتفشّي عدواه.

وهكذا يبقى المقدّس ما يثير الخشية ويبعث على الثقة والاحترام. إنه ينفح بالقوّة، لكنه يورّط الحياة. وهو يظهر دائماً بصورة حاجز يعزل الإنسان عن سائر البشر، بصرفه إيّاه عن الاهتمامات المبتذلة وجعله يستهين بالصعوبات والمخاطر التي يُحجم عنها معظم الناس. إن المقدّس يُدخل الإنسان إلى عالم صارم يبتعد عنه الآخرون بالفطرة من دون أن تفارقهم جاذبيته. هنا لا يعود الحرص على الاحتفاظ بالمواقع المكتسبة والبقاء على حال واحدة يُعتبر هو القاعدة، أو يُنظر إلى الثبات على أنه الخير المطلق، ولا إلى الاعتدال والروّية والتقيّد بالأعراف على أنها أسمى الفضائل، كما

لا يُرى في الطمأنينة واليسار والسمعة الحسنة والشرف أقصى ما تصبو إليه النفس من امتيازات.

الواقع أن الموقف الدنيوي ينطوي دائماً على تنازل معيّن، إذ يمنع الإنسان من مواصلة رغائبه وإرادته حتى النهاية، وينهاه عن التمادي في استهلاك ذاته محذّراً إياه من مغبة الانسياق وراء الغرائز الخطِرة والهدّامة التي تحضّه على بذل نفسه من دون حساب، لكنه، في الوقت عينه، يخلع هالة مضيئة على الأبطال الذين لا يعرفون الارتواء، أمثال فاوست ودون جوان اللذين تجرءا على مجابهة هذه المخاطر الحاسمة بتصديهم للقوى الجحيمية حيناً وتحالفهم معها حيناً آخر. هذه الوجوه الأسطورية، التي تمثل نماذج في القدر، تبقى في المخيّلة رموزاً حيّة لمصير العظمة والهلاك الذي ينتظر كل من ينتهك المحظورات ويتجاوز حدود الاعتدال على مستوى الحواس والعقل والإرادة. لقد قُضي على هؤلاء بالهلاك بسبب تهوّرهم هذا بالذات، إلاّ أن مجدهم باقٍ، وهو يكمن في رفضهم كل تحدّد، إلهيّاً كان أم إنسانيّاً، متى عرَضت لهم مسألة إرواء واحدة من تلك الشهوات التي يتعذّر إخمادها، والتي يدينها القديس بولس باسم كل من: شهوة الجسد وشهوة المعرفة وشهوة السيطرة.

قلّما تتعارض هذه المطامع الثلاثة، في الواقع، مع المحظورات التي لا تعدو كونها عقبة، أي شكلاً من أشكال التحدّي يرتهن وجوده بالشجاعة التي تنعشه. إن الثُّقَالة الحقيقية التي تليق بهذه المطامع الثلاثة هي الطموحات المعاكسة، كزهد القداسة واقتبال العفة والجهل والطاعة، بفرح، والرغبة في عدم الشعور بأي شيء وعدم حيازة أي شيء بل وعدم الرغبة في أي شيء وحب العطاء بدلاً من الأخذ. وهكذا، فإذا ما نظرنا إلى الوسط الدنيوي، وسَطِ

الادخار والاقتصاد، طالعتنا من كلتا جهتيه، خارجَ كل طقس وكل مظهر خارجي، ازدواجيةُ المقدّس الأساسية المتمثلة في عالم مخيف هو عالم المكاسب المرجِّسة، وآخر مبارك هو عالم التخلّيات المقدّسة، وكلاهما مكرّس بحكم احتقاره الوضع المألوف وانطباعه بحالة من انعدام الاكتفاء الجوهري، التي لا تجد نهايتها إلا في نعيم الآخرة أو الهلاك الأبدي.

الديمومة والمصير

من غير المناسب، طبعاً، أن نقدِّم، في ختام كتابنا هذا، ملخّصاً لميتافيزيقا المقدّس. لكن في وسعنا، على الأقل، أن نُظهر إلى أي مدىً يطابق تناقضُ المقدّس والدنيوي اللعبةَ الكونية التي تؤلّف بين الاستقرار والتغيير، والجمود والحركة، والمادة والطاقة، والثقل الذي يشدّ إلى أسفل والاندفاع الذي يهمز إلى الأمام، كي تجعل من هذا التعارض صيرورة أو تاريخاً، أو بالأحرى، كي تبثّ الحياة في الوجود.

ما يهمّ هنا هو طبيعة هذه التعارضات أكثر من مضمونها، حيث إن علاقات التضامن والتعاون التي تنشئها بين طرفين تفصل وتجمع بينهما، في آن، هي أغنى دلالةً من كيفية تصوّرنا هذين الطرفين أو العدول عن ذلك. يلوح لنا، من خلال تنوّع التصوّرات، أن استمرارية العالم هي نتيجة تلاحم قطبين هما قطب العائق وقطب الجهد اللذين لا يسعنا عزلهما تماماً، إذ يستحيل أن ندوم من دون تلَف وهلاك، يستحيل أن نتجمّد في كياننا. ذلك يفترض ألا نعيش، نظير أولئك «النائمين» الذين يُروى أن نوماً سحرياً أخرجهم عن مسيرة الزمن في حين راح كل ما يحيط بهم يشيخ ويتبدّل، فلما استيقظوا كانوا لا يزالون على حالهم وسط عالم غريب لا عهد لهم

به. على أنه يستحيل أيضاً أن تكون حياتنا تحوّلاً لا يستكين واستنفاداً محضاً ونشاطاً لا يقرّ له قرار. ذلك لا يتم من دون نَصَب وجروح وعناء، من دون ذلك الحنين إلى التلاشي والعدم، وذلك الميل إلى التعب والموت اللذين يُعرِضان عن النصر المحرَز مهما تعاظم وهجه.

قد لا يصعب في العالم العضوي، وغير العضوي، إيجاد اللحمة بين الموت والحياة، بين المقاومة التي تسعى إلى شلّ كل اندفاع، والاندفاع الذي يسعى جاهداً إلى سحق كل مقاومة، ةيمضي يوسع دائرة نشاطه، منمّياً قوة لجم تحد من زَخَمه، إلى أن يستنزفه نجاحة. إن قوانين البيولوجيا والكيمياء والفيزياء تقدّم، على اختلاف مراتب الوجود، ما طاب من الشواهد على هذه الآلية. ومن اللافت، في هذه الحالة، أنه يمكن استعمالها كمفتاح حقيقي من أجل فهم المسائل الرئيسة المتعلّقة بستاتيكا المقدّس وديناميكيته كما جرت صياغتهما ودراستهما على مدى فصول هذا الكتاب.

يتحدد الدنيوي بكونه بحثاً مستمرّاً عن التوازن، أي عن موقف وسطي يسمح بالعيش في المخافة والحكمة من دون تجاوز حدود المسموح أبداً، مُرتضياً وسَطيّة ذهبية تُظهر التوفيق المؤقت بين قوتين نقيضتين، لا يضمن ديمومةَ الكون إلا إبطالُ إحداهما مفعول الأخرى على التوالي. إن الخروج من هذا السجوّ، من هذا المكان الهادىء نسبياً، والذي يسوده الاستقرار والطمأنينة أكثر من أي مكان آخر، يوازي الدخول في عالم المقدّس، حيث يُترك الإنسان إلى واحدة، فقط، من تينك المكوّنتين الطاغيتين اللتين تفترض كلُّ حياة أن تعملا بانتظام، ما يعني أنه يرتضي هلاكه من الآن فصاعداً بسلوكه طريق التجرّد الصوّفي أو طريق الغلبة الشعوَذية، وأنه أمام أحد خيارين هما: القداسة والسحر، فإما أن يصرّ على إخماد جذوة الحياة الضارية فيه أو أن يستسلم إليها دونما تحفّظ.

إن الكائن، جماداً كان أو متعضّياً أو شعوراً أو مجتمعاً، ببحثه عن مبادىء الحياة وطاقات **المقدّس** الخالصة، التي يمدّ تداخلها في أجله، يبتعد عن الحياة أكثر مما يقترب منها. يجب أن نطالع الصفحات التي تصف فيها القديسة تريزيا الأفيلية(*) انخطافاتها كي ندرك، إذا ما عُنينا بحذف العبارات التي هي مسيحية صرف، إلى أي مدى تشهد نجوى القديسة على هذه المفارقة، وكيف أنّ الاحتكاك بالمقدّس يولّد صراعاً مؤلماً ما بين رجاء ثمِل يحدو المرء على الغوص نهائياً في ملء فارغ وتلك الجاذبية التي يثقل بها الدنيوي كل تحرّك نحو المقدّس والتي تنسبها تريزيا نفسها إلى غريزة البقاء. هذه الجاذبية تبدو، باستبقائها في الوجود الكائن الذي **يموت لأنه لا يموت**، بمثابة الطالع ولا تختلف عنه من حيث التأثيرُ الذي يمارسه المقدّس على الدنيوي وميلُ هذا الأخير دائماً إلى التخلّي عن النصيب الذي قُسِم له في الديمومة من أجل انتفاضة مجد مُبذِّر وعابر.

المقدّس هو ما يهب الحياة ويسلبها، في آن. إنه الينبوع الذي تتدفّق منه، والمصبّ الذي فيه تضيع. لكنه، أيضاً، ما لا يسعنا، في أي حال من الأحوال، امتلاكه معها بالكامل، فالحياة تلف وضياع، وعبثاً تناضل من أجل الاستمرار في كينونتها والامتناع عن كل إسراف وقايةً لذاتها، لأن الموت يقف لها دوماً بالمرصاد.

لا مفرّ من الموت الذي لا يُنجع فيه دواء. ذلك ما يدركه ـ أو يحدس به ـ كل كائن حيّ. إنه يدرك الخيار المتاح له. وإذا كان يخشى أن يبذل ذاته **ويضحّي** بنفسه، فذلك لإدراكه أنه، بهذا التصرّف، يبدد كيانه ويقضي عليه. غير أن احتفاظ المرء بمواهبه

(*) (Sainte Thérèse d'Avila) (1515 ـ 1582)، من أهم مؤلفاتها **طريق الكمال**.

وطاقاته وممتلكاته، واستخدامه إياها بروِيّة من أجل أهداف عملية ونفعية، وبالتالي دنيوية، لا ينجّي أحداً، في النهاية، من عجز الشيخوخة ونومة اللحد. كل ما لا يُستهلك يَفسد. لذا كانت حقيقة المقدّس تكمن في سحر الجمر المتوقّد وهول التعفّن والنتن، على السواء.



الملاحق

الملحق الأول: الجنس والمقدّس

طقوس التطهير الجنسية لدى التونغا

ترمي هذه الدراسة إلى الإضاءة على ميّزات المقدّس الأساسية بطريقة وصفية وواقعية محض، تتمثل في تحليل مجموعة محددة من الطقوس في حضارة معيّنة. سأحاول في ما يلي أن أُظهر فرادة المفاهيم التي تفترضها هذه الطقوس، حيث يمكن التحقق تباعاً من أن المقدّس فعّال، مُعدٍ، ملتبس، فتّاك، معرَّض للزوال، لا يقبل التجزئة، تماماً كما حدّده مؤلّفون كُثُر نذكر من بينهم، على سبيل الحصر لا المثال، دوركهايم وجيفونز وروبرتسون سميث(*) وسودربلوم(**) ور. هرتز(***) وك. ث. بروس(****). وعليه، فإن أقصى ما يطمح إليه هذا العمل هو أن يبيّن، بتناوله حالة واضحة

(*) روبرتسون سميث (William Robertson Smith) (1846 ـ 1894)، من أهم مؤلفاته ديانة الساميين (*Lectures on the Religion of Semites*).

(**) ناثان سودربلوم (Nathan Sderblom) (1866 ـ 1931).

(***) هاينرش رودولف هرتز (Heinrich Rudolph Hertz) (1857-1894).

(****) كونراد ثيودور بروس (K. Th. Preuss) (1869-1938).

جدّاً ومدروسة بمنتهى الدقة، أي صورة يكوّنها الوعي الديني عن الوسيلة التي يتم بها نقل هذه الصفات المختلفة والطريقة المفيدة أو المخيفة التي تعتمدها لإظهارها.

لقد اخترت لهذه الغاية طقوس التطهير لدى التونغا، وهي إحدى قبائل البانتو[*] (bantoue). ونحن لا نعرف هذه الطقوس بدقّة تامّة وحسب، بل نجد حياة التونغا اليومية، في شقّيها العام والخاص، مصوّرةً فيها استثنائيّاً على أكمل وجه، لذا لا يُخشى أن يفوتنا مغزى ما يجري تأديته من حركات بسبب تعذّر إنشاء الصلة بينها وبين الكلّ الذي تنتمي إليه، والذي غالباً ما لا يكون لها خارجه من الدلالة إلا بقدر ما يكون للكلمة معزولةً عن سياقها. أخيراً، إن المفردات التي تستعملها قبائل التونغا للدلالة على ممارساتها تعبّر عن خيالات وتصوّرات واعية تماماً، وبالتالي، مفهومة للغاية، حتى في أكثر خصائصها غرابة وأقلها توقّعاً. ولعل في اجتماع هذه الامتيازات النادرة ما يبرّر اختيارنا شعب البانتو موضوعاً لدراسة لن تكتسب كامل أهميتها، على أي حال، إلا مقارنةً بأبحاث موازية تتّسع لأكبر عدد ممكن من الحالات[1].

أضف إلى ذلك أن الطقوس المذكورة هي طقوس جنسية. ولطالما كان شعور المقدّس شديد الحيوية ونامياً تجاه كل ما يمتّ

(*) تنتشر شعوب البانتو منذ قديم العصور في بلدان أفريقيا الجنوبية، وتتكلّم أكثر من أربعمئة لغة.

(1) هذه الوقائع مأخوذة، باستثناء القليل منها، من دراسة هنري جونو الممتازة:
Henri A. Junod, *Moeurs et coutumes des Bantous: La vie d'une tribu sud-africaine* (Paris: Payot, 1936),

وفي كل مرّة نحيل إلى هذا الكتاب نورد بين قوسين رقم المجلّد، بالعدد الروماني، ورقم الصفحة بالعدد العربي.

إلى الجنسانية بصلة إلى حدّ أن مدرسة فرويد، الجريئة والمنهجية كعادتها، ظنّت أن في مقدورها المطابقة بين الجنس والمقدّس، بل وتوليد الشعور بالمقدّس من الخوف من الجنس. مثل ذلك يُعتبر تسرّعاً في الاستنتاج، إذ من غير المنطقي أن يُفسَّر تصرّف «البدائيين» باللجوء إلى مشاعر القلق والصدمات والمكبوتات، وهي مجهولة لديهم، بالإجمال، مادام معظمهم يَعتبر ألعاب الجنس حرّة، طبيعية، لا عواقب لها تُذكر ـ إلى حين الزواج، على الأقلّ ـ مما يسوقنا إلى الاعتقاد بتسرّع هؤلاء العلماء المتحمّسين في إسقاط عُقدَ «المتمدّنين» على «البدائيين»، لثقتهم المفرطة بأن حلّهم يشكل الحلّ الصحيح لكل مشكلة.

إذا كان الجنس والمقدّس يتطابقان كل التطابق، فذلك لأسباب أخرى مختلفة عمّا ذكرنا كل الاختلاف، أخصّها: **أولاً** ـ أنَّ قطبيّة الجنسين توفّر تارة النموذج وطوراً القاعدة المتّبعة في تقسيم الطبيعة والمجتمع المذكور إلى قوّتين متكاملتين ومتعارضتين تؤسّسان لـ «مقدّس الاحترام»، بتبريرهما المحظورات وإشرافهما على التبادلات. **ثانياً** ـ لما كانت الجنسانية ترعى عملية الإنجاب والتكاثر، فقد اقتضى ربطها بطقوس الخصب حكماً، ومن بعدها، بطقوس البلوغ (puberté) والتنشئة (initiation). هذه الأخيرة تُحوّل الفتيات والفتيان الذين تنوي ضمّهم شرعاً إلى الجماعة الفاعلة والمسؤولة، إلى بالغين مكتملين وأشدّاء، قادرين على القتال والإنجاب، بإجرائها تعديلاً أخيراً على أجسامهم. **ثالثاً** ـ تؤمن الأعضاء التناسلية وإفرازاتها لسحر الفتحات والأخلاط(*) فرصاً وفيرة لتطوير أكثر المعتقدات والممارسات تنوّعاً. **رابعاً**، وأخيراً، إن دماء الحيض وفضّ البكارة

(*) ج. خِلْط، وهي أربعة، بحسب تصنيف الأقدمين: الدم والبلغم والسوداء والصفراء.

والولادة تُسهم إسهاماً شديداً، في إبقاء المرأة كائناً ضعيفاً، جريحاً، نجساً وشريراً، ينتمي بطبيعته إلى المقدّس «الملتبس» الذي يُفترض أن نخشى، في بعض الحالات، حضوره أو الاحتكاك به. وهذه الخشية هي في أساس عدد من الأوامر والنواهي الدينية المتعلّقة بالطهارة والرجاسة.

لهذه الأسباب كلها رأينا من المفيد أن نختار مجموعة طقوس تلعب فيها الجنسانية دوراً أساسياً، من أجل الإضاءة على ميّزات المقدّس التي نأمل منطقيّاً أن نجدها هنا أكثر وضوحاً وتماسكاً وأقوى دلالة مما هي عليه في معظم الحالات الأخرى.

يَعتبر التونغا عند وفاة أحدهم أن رجاسة الموت تضرب، بالدرجة الأولى، مصدرَ الحياة في أقربائه، إذ تُصيب الرجال في سائلهم المنوي والنساء في إفرازاتهن المهبلية. وطوال فترة الحِداد التي تمتد من بدء نزاع المتوفى، يُحرّم على سكّان القرية إقامة أي علاقة جنسية، ومن الضروري إجراء بعض التطهيرات من أجل رفع المحظورات التي تُلقي بثقلها على كل ما لوّثه الموت من مؤن وبساتين وموروثات وأقرباء يمتهنون حفر القبور. لذا كان أعظم طقوس التحرير يتمثّل في الفعل الجنسي تحديداً. ويُطلق على هذه المراسم اسم **هلامبا ندجاكا** (hlamba ndjaka)، الذي يعني حرفياً «تطهير مقتنيات المتوفي» أو «التطهير من لعنة الموت». والواقع أن كلمة **ندجاكا** تدلّ على المعنَيين معاً، أما أولئك الذين يرثون متروكات المتوفي فيُسمّون «أَكَلَة **الندجاكا**».

وفي اليوم المحدّد لإقامة الطقس المذكور، يقف الرجال والنساء صفين متباعدين، ويُصار إلى إجراء تحقيق لمعرفة ما إذا كان قد تمّ التقيّد بالمحظور الطقسي (I، 147). فإذا تبيّن أنّ ثمة منتهِكاً فُرض عليه أن يكون هو البادئ بإقامة مراسم الطقس، وإلا فمنظّم

المأتم، أي أقرب أقرباء المتوفي. هكذا يُعطى الأعظم رجساً، في كل الحالات، شرف افتتاح هذا الطقس المُطهّر ـ وهي مهمة خطِرة ـ فينتحي بامرأته مكاناً بعيداً في الدَّغَل يُجامعها فيه حريصاً على الانسحاب منها قبيل إفراغ سائله المنوي. عندئذٍ تأخذ المرأة «رجاستيهما» بيديها، أي منيّ (sperme) الرجل وإفرازات مهبِلها، وتمسح بهما سُرّتيهما، ثم يقفلان عائدين على دروب ملتوية إلى القرية حيث تقوم المرأة بغسل يديها الملوّثتين. جميع الأزواج يتصرّفون بالطريقة نفسها، بحيث تقوم النسوة، الواحدة تلو الأخرى، بتطهير أيديهن في مكان واحد بعينه يدوسه الرجال لاحقاً. كذلك يجري تطهير ثياب الأشخاص الغائبين والأولاد الحديثي السن، أولئك الذين لا نظن لديهم بعد من القوة ما يكفي لحضور مثل هذا الاحتفال من دون أن يموتوا (لا يسعهم ممارسة هذا الطقس، في الواقع)، والمقصود بهذا الطقس هو إنقاذ القرية بكاملها من الرجاسة التي تفتك بها. أخيراً، يستحمّ الرجال والنساء في النهر، الرجال في عالِيَته والنساء في سافِلَته (I، 148)، ولا غروَ، لأن هؤلاء يُعتبرن أشد نجاسة من الرجال ولا خوف عليهن، بالتالي، من رجاسة دون رجاستهنّ تأتيهن من الماء ومعها تذهب[2].

يبدو معنى الطقس واضحاً: لقد أدركت لوثة الموت رجال القرية ونساءها في مصدر حياتهم بالذات، وعليهم أن يستأصلوا منه الرجاسة مع الحرص على تجنيب كل ما يقع ضمن دائرة تأثيرها خطرَ الإصابة بها. لذا يحصل الاتحاد الجنسي في الغابة، ويتم إفراغ المنيّ خارج المرأة. إن إفراغ السائل الملوّث خارجاً هو ما يُشكّل

(2) نستنتج مما تقدّم مبدأ طريقة التطهير البولينيزية: في تونغا، يتخلص الخاطئ من رجاسته بلمس القائد الذي تستطيع قداسته المتفوّقة على الرجاسة أن تمتصّ هذه الأخيرة وتبطلها.

التطهير. والدليل على ذلك أنه، إذا عجز أحدهم، بسبب ضعفه أو هرمه، عن إفراغ منيّه، لا ينفك الآخرون يسألونه بقلق عمّا إذا كان قد نجح في ذلك، فإذا كان الجواب بالنفي توقف الاحتفال، لما يتأدّى إليه إتمام الطقس من أذيّة وشؤم، وأُخضع العاجز لصوم قاسٍ يُخوّله استعادة القدرة على طرد رجاسته.

أما الذين أتمّوا الطقس فيمسحون سُرّتهم بالسوائل المفرَزة، مفيدين بذلك من طاقتهم، لكنهم يحرصون شديد الحرص على إزالة كل الرواسب الأخرى. لذلك تغسل النساء أيديهن التي لمست وجمعت الإفرازات الملوّثة، ثم يدوس الرجال المكان الذي حصل فيه غسل الأيدي وسكب المياه (يجب أن تغور الرجاسة في أعماق الأرض)، وأخيراً، يستحمّ الرجال والنساء في المياه الجارية. من هنا تسمية هذا الاحتفال عند الرونغا (Rongas): **لاهلا كهومبو** (lahla khombo)، أي «**طرد الشؤم**»، وقولهم إن هذا الطرد «يشفي من الحداد»، أي من بؤرة النجاسة القائمة في مصدر حياة الأفراد (I، 149).

إن شعائر التطهير التي تُقام بين الأزواج، في حال الجماع الجنسي، قبل عملية طرد الشؤم والتعافي من الحداد هذه، تتضمّن، هي الأخرى، ممارسات مماثلة تخضع للترتيب نفسه ولا تقلّ نموذجيّة عما ذكرنا: يخضع الرجل في البداية لصوم كامل مخافة أن تصيبه «عدوى الموت» التي توجب إعادة تطهير القرية كلها. ثمّ تمسح المرأة أعضاء زوجها التناسلية وأعضاءها الخاصة بأكثر ملابسها الداخلية تلوّثاً، وتعمد إلى إحراق هذا الأخير، معرّضة وزوجَها رأسيهما وأيديهما لوهج اللّهب المتصاعد منه. وبعد أن تجمع المرأة الرماد وتمزجه بالدُّهن تمسح بهذا المزيج أعضاء زوجها. أخيراً يتجامعان ليلتين متتاليتين، من دون أن نعرف ما إذا كانا يقيمان علاقتين كاملتين أو يتم إفراغ المنيّ في الخارج. بيد أننا نعرف منظومة الشعائر التي أمست شائعة، وهي تتمثّل في ما يلي: **تجميع** الأوساخ **وحرقها**

بالكامل (بدلاً من تنظيفها بالمياه الجارية)، **التعرّض** إلى اللّهَب المطهّر و**المسح** بالرماد كما بالدواء المناسب. وأخيراً، **إتمام** عملية التطهير (lustration) (إذا كانت العلاقات الجنسية اللاحقة غير مكتملة)، أو **العودة** إلى الحياة الزوجية الاعتيادية واستعمال قوة الفعل الجنسي المنشِّطة (إذا كان هذا الفعل الجنسي كاملاً).

إن عملية تطهير الأرامل تفوق ما ذكرنا دلالةً. هؤلاء الأرامل الشديدات التضامن يُشكّلن ما يشبه الجمعية السرّية، التنشئوية الطابع، وبعد انقضاء بضعة أيام على الاجتماع الذي يحدّد توزيعهنّ المؤقت بين أقرباء المتوفي، يُرسلهن رجال القرية إلى الضواحي المجاورة، كلاًّ برفقة صديقة تكون لها بمثابة شاهدة، قائلين لهنّ: «إذهبن وانشرنَ اللعنة في البلاد قبل أن يحلّ بكنّ شؤم آخر»، وذلك أن الرجاسة ـ أو اللعنة ـ هي نتيجة الشؤم ومجلبة له، في آن معاً، بمعنى أن انبعاث اللعنة من الشؤم يجعلها حالة ضعف واضطراب تنذر بقرب حلول شؤم آخر يقتضي إزالته من دون إبطاء. تنطلق الأرامل، إذاً، ويدخلن إحدى القرى بحجة زيارة إحدى نسيباتهن، وهناك يحاولن إغراء أحد الرجال، فإذا أدركنَ مرامهن بذلن ما في وسعهنّ خلال الجماع للحؤول دون إفراغ الرجل منيّه فيهن، بحيث تبقى له الرجاسة من دونهنّ. ومن تنجح حيلتها من النساء تعود إلى قريتها مهلّلة ومنادية: «لقد صارعت الحِداد وهزمته» (I، 193). لكن الرجل، إذا لاحظ أن المرأة تتهرّب منه، أدرك أنها أرملة تريد «قتله»، فنادى أصدقاءه سائلاً إياهم تثبيتها ريثما يفرغ من قذف منيّه. بذلك يبقى هو طاهراً والمرأة مدنّسة. لقد «هزمها الحِداد»، ولم يبقَ لها إلا أن تستسلم إلى العار واليأس (I، 484).

ليس من الصعب إدراك مبرّر هذا السلوك: إن رجاسة الموت، تلك القوة التدميرية الحيّة، التي يجب التغلّب عليها، تكمن تحديداً في إفرازات الأرملة الجنسية، فإذا نجحت في **نقلها** إلى الرجل مبلّلة

بها قضيبه ولم يردّها إليها الرجل بإفراغه فيها سائله المنويّ الذي يكون قد التقط الرجاسة من السائل المهبلي، تخلّصت من هذه الرجاسة كلّياً. وبالعكس، إذا انسحب الرجل منها بعد قذف منيّه، يكون قد أقصى عنه إلى المرأة الرجاسة التي التقطها قضيبه من جرّاء احتكاكه بإفرازاتها المخاطيّة، الملوّثة.

ما يحدث هنا شبيه كل الشبه بلعبة **القطّ الجاثم** (le chat perché)، بالرغم من غرابة المقاربة، حيث هنالك «قطّ» **ينقل** بلمسة من يده صفته تلك إلى أحد اللاعبين، لكن عليه، بالمقابل، أن يتجنّب لمس هذا اللاعب له لئلا يتحوّل بالفعل عينه إلى قط. إن الرجل الذي يُثبّت الأرملة كي يقذف فيها منيّه هو أشبه بالولد الذي، بدلاً من أن يهرب من **القطّ** اللاعب، ينتظره بثبات متأهباً ليردّ فوراً على لمسته بالمثل، ومعها تلك الصفة المميّزة، المُعدية والخطِرة، التي تشبه حالة الرجاسة من عدّة جوانب، رجاسة تُعزى إلى كون هذا اللاعب **قطّاً**. ولكي يتجنّب الأولاد هذه المناورة، غالباً ما يوافقون على عدم السماح للآعب بمعاودة لمس **والده**، وهي كلمة بليغة الدلالة. غير أن هذه القاعدة تصبح مؤذية خارج اللعبة المذكورة، لأن الطقوس لم توضع من أجل تسهيل انتقال الرجاسة، بل من أجل إزالتها. لذا سيكون من المشروع دائماً ردّ الرجاسة إلى مصدرها، أي السماح **بلمس الوالد**.

على أنه يُفترض بالرجل الذي لم يفطن إلا بعد فوات الأوان إلى كونه يتعامل مع أرملة، وبالتالي، لم يتمكّن من ردّ الرجاسة إلى مصدرها، أن يتخلّص بدوره من رجاسة الموت التي انتقلت إليه، بلجوئه إلى طبيب معالج. لذا كان أحياناً، إذا ساورته الشكوك، يعمد قبل الفعل الجنسي، على سبيل الاحتياط، إلى مزق قطعة من اللباس الداخلي الخاص بالمرأة التي كانت تعمل على إغرائه، ويطلب إلى الطبيب المعالج أن يحضّر له جَروعاً تدخل في تركيبته قطعة القماش

هذه. ثم، يلتحف بغطاء ويلقي فوق الجمر المتوقّد مستحضراً سحرياً يستنشق دخانه، فينجو من خطر الموت المحدِق به (I، 293).

تجدر الإشارة إلى طريقة تطهير مماثلة يستعملها الرجل الذي تنجّس بمضاجعته امرأة لم تتطهّر بالمياه الجارية من كل أثر للدم الحيضي. إن جرعة شراب مركب بنفس الطريقة كفيلة بأن تنقذ حياته، وإلا غار قضيب هذا الرجل في جسمه ومات بسبب عجزه عن التبوّل، وبالتالي، عن طرد الرجاسات من داخله (I، 483). ينبغي في هذه الحالة، ببساطة، أن تؤخذ قطعة القماش من اللباس الداخلي لامرأة في حالة الحيض، وهو ما يمكن توقّعه بناء على المبدأ القائل: **وداوِني بالتي كانت هي الداءُ**: إن لباس امرأة في حالة الحيض يشفي من رجاسة الدم الحيضي تماماً كما يشفي لباس الأرملة من رجاسة الموت.

أما الأرامل اللواتي ينجحن في «التغلّب على الحِداد»، فيتدبّرن أمرهن للرجوع إلى القرية سوية[3]، حتى إذا بلغنَ مدخلها الرئيسي،

---

(3) هذه الضرورة المفروضة على المرأة قبل عودتها إلى القرية، والتي تقضي بمضاجعتها رجلاً غريباً تنقل إليه الرجاسة التي سبقت إصابتها بها، لم تكن خاصة بقبائل البانتو، فقط، بل إننا نجدها لدى الزولو (Zoulous)، أيضاً، حيث الهدف منها تطهير المحارب القاتل، فبعد أن يستحم هذا الأخير بالمياه الجارية ويتمّم بعض الطقوس الإضافية، يتجه نحو القرية مترقّباً مرور امرأة غريبة، لأن استعادته مكانته في القرية توجب عليه إقامة علاقات جنسية مع امرأة من خارج قبيلته، فإن لم يفعل بقي في الأدغال، انظر: Bryant, *A Zulu-English Dictionary*, p. 549.

كذلك عند قبائل روديسيا الشمالية تعيش المرأة التي أجهضت منعزلة بسبب شدّة نجاستها، ولا يمكنها استعادة مكانتها في القرية ولا علاقاتها الجنسية مع زوجها ما لم تقِم مثل هذه العلاقات مع رجل آخر، انظر: Smith and Dale, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia*, I, 234-235, et II, 6.

انظر: Lucien Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (Paris: F. Alcan, 1931), pp. 350-399.

أطلقن صيحات طقسية، فأقبل جميع السكان للقائهن وواكبوهن باحتفال كبير إلى قبر الزوج المتوفي لإعلامه بأنهن خرجن من حالة التلوّث التي سبّبها لهنّ موته، ويكون ذلك اليوم يوم سرور وابتهاج في القرية كلها (I، 193 ـ 194).

ولا يبقى لهنّ بعد ذاك إلا إتمام التطهير الذي يعيدهن إلى العالم الدنيوي الحرّ. في البداية، تبدّل الأرامل ثيابهن الداخلية التي يُحتمل أن تكون بعض الرجاسات عالقة بعدُ بها، ثم يأخذن حماماً من البخار. وعند حلول المساء، يُسمح لكل منهنّ أن تستقبل في كوخها الرجل الذي اتخذته لنفسها مؤقتاً والذي كان يزورها بانتظام. على هذا الرجل أن «يقتل الحِداد». لذا يختليان في الكوخ ويتجرّعان العقاقير المطهّرة، ثم يضعان على النار أقراصاً يعرّضان أعضاءهما التناسلية للدخان المتصاعد منها. بعد ذلك، يُطفئان النار ببولهما ويتجامعان قدر ما يستطيعان، مع حرص الرجل دائماً ـ كما يقول المُخبر الأهلي ـ على إفراغ منيّه خارجاً تلافياً للإنجاب (I، 194 ـ 484). لا خير يُرجى، بالتأكيد، من إنجاب طفل في زمن الرجس، لكن المؤكد أيضاً، ـ أو ربما، بنوع خاص ـ أن إنجاز عملية تطهير الأرملة هو المطلوب، (إذ ليس يمكن أخذ الكثير من الاحتياطات)، حتى إذا تمّ نقل أكبر قدر من الضرر الناجم عن الرجس إلى رجل غريب، بات من اختصاص الزوج المقبل إتمام العمل الذي بوشر به، أي **التغلب** على الحِداد **وقتله**. على الزوج أن يُنهي الحداد، بالمَعْنيين اللذين تفيدهما هذه الكلمة، بعد أن تكون العقاقير قد أكسبته مناعة ضد عدوى آخِر آثار الرجاسة.

لا مجال للتساؤل، شأن م. جونو (M. Junod)، عن السبب الذي يجعل الفعل الجنسي، المعتبر خطِراً في ظروف حياتية عديدة، يؤدّي هنا دور المُطهّر المطلق: لما كانت للجماع الجنسي غير

المكتمل قيمة تطهيرية، فقد لزم أنه ليس فعلاً جنسياً بكل معنى الكلمة، إذ ليس له طابع **وحشي وشهواني** شرِس، إن بدا لنا أن نستعمل كلمات م. جونو نفسها. ولولا هذا الطابع لما كان يُنظر إلى الفعل الجنسي على أنه منشّط ومثير للطاقات الميمونة أو المشؤومة المبعثرة في الطبيعة[4]. لذا عندما تجتاح عدوى الموت القرية على أثر موت أحد سكّانها، وطبعاً، خلال فترة الوباء، تُمنع العلاقات الجنسية منعاً باتاً، لأنها تُضاعف الأذيّة الواجب «التغلّب عليها». أيضاً، يُحذّر على المتزوّجين الاقتراب من المختونين الجُدُد لئلا يحول ذلك دون التئام جرحهم، كما يُحظَّرُ عليهم الدخول إلى حجرة أيّ من المرضى لئلا يستفحل مرضه، وأيضاً التجامع في أثناء فترة صيد الحيوانات أو الأسماك مخافة أن يؤدي ذلك إلى تنشيط الأسماك أو الطرائد وتقويتها. ما يحصل هو عكس ذلك، إذ يُشار، مثلاً، على ثنائيّ مؤلَّف من فتىً وفتاة بافتراش جلد أسد على مقربة من بحيرة، والتمدّد عليه كما لو كانا زوجين، بعد أن يوصيا بالبقاء هادئين، على أمل أن تبقى الأسماك ساكنة مكانها وتعلق في شبكتهما بسهولة. وثمة، كذلك، ثنائي طفولي يتولّى، بالمثال السلوكي، دور الدعوة إلى الهدوء لدى الشروع في إضرام أتون عظيم، بداعي الاعتقاد أن هدوءهما سيكون كافياً للتلطيف من حدّة توقّد النار. لذا لا يجوز إشعال الموقدة الخزفية بيد المرأة المتزوجة. (I، 178 ـ 179؛ II، 313، هامش 1؛ 314).

إن السبب المقدّم لتبرير هذا المنع من قِبل السكان الأهليين هو في تمام الوضوح، مفاده أن المتزوّجين هم أشخاص **حارّون**،

(4) لا يراد حالياً إلا الفعل الجنسي لدى **المتزوّجين، إذ إنه الوحيد** الذي يكتسب أهمية وتأثيراً في نظر المجتمع. أما ممارسات الشبيبة فلا تشبهه في شيء. إنها مجرّدة من كل فاعلية، ولا تعدو أن تكون تسليات عاجزة عن إحداث أي ارتداد في مسيرة الطبيعة ومصير الجماعة.

وبالتالي، ينقلون **حرارتهم**، تلك القوة الحيّة المنبعثة من علاقاتهم الجنسية إلى ما يقرُبونه من أشياء. لذا يجري إبعادهم عن كل ما ينبغي تهدئته وتلطيفه وإضعافه، كالمرض والطريدة والرجاسة وعدوى الموت. وبالعكس، يتم اللجوء إلى العلاقة الجنسية من أجل إحداث خصوبة الأرض[5]. من المعلوم أن هذا الاتحاد الجنسي يُعتبر، بشكل عام، فأل خير في الطقوس الزراعية. وليس للزواج المقدّس (hiérogamie) في الحقل المحروث ثلاث مرّات غير وظيفة واحدة هي هذه. ولدى إقامة طقس **الهلامبا ندجاكا** (hlamba ndjaka) بالذات، تستعمل العلاقات الجنسية بصفة محفّز، فعندما تعتزم المرأة التي تطهَّر معها الرجل الأرمل حمْل المياه المطهّرة إلى ذويها في قريتهم، يرافقها زوجها في حال كانت الطريق طويلة، ويضاجعها ليلة وصوله من أجل تجديد قوّة السائل (I، 149). وعلى هذا النحو، يُعتبر العمل الجنسي واجباً طقسياً عند تأسيس قرية جديدة (I، 478).

---

(5) يستخدم البابو كيوي (Papous kiwai) الطاقة التي يولدها الاتحاد الجنسي لتنمية أشجار النخيل في المزارع. لكنهم في بعض الأحيان، يلجأون إلى الأولاد الصغار، لأن المُراد هو تبطيء القوى النباتية لا تنشيطها، ويعتبرون أن هؤلاء الأولاد إذا ما قاموا، من باب افتراض المستحيل، ببعض الممارسات الجنسية، فإن نتائجها ستكون كارثية على نموّ النبات، انظر: G. Landtmann, *The Kiwai Papuans*, p. 68,

وثمة، كذلك، اعتقاد، لدى هذا الشعب بالذات، بأنه يُفترض بكل امرأة مارست الجنس حديثاً أن تمتنع عن زيارة أي مريض لئلا تتسبّب بموته. وهي وقائع شائعة إلى أقصى حدود الشيوع، حشد ليفي ـ برول الكثير منها (Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, pp. 368-370)، مقارباً بحق بينها وبين الحالات التي يكون التأثير السيء فيها نتيجة غضب، أو شجار، أو غيرة... إلخ (المصدر نفسه، ص 189-198)، لأن هذه الأخيرة، في الواقع، هي مشاعر أو تصرّفات تحوّل الشخص، على غرار الاتصال الجنسي، إلى **حار**، وتنشّط بالعدوى والانجذاب عمل الطاقات الشريرة. وليس ما هو أشد وضوحاً في هذا الصدد من منع الشجار منعاً باتاً لدى تقطير نبيذ النخيل في ليباك (Lébak)، كما أورد في ص 46. وما يبرّر هذا المنع الصارم هو الاعتقاد بأن تشوّش الروح واضطرابها يؤثّران في نبيذ النخيل.

كذلك تكون المرأة في حالة الحيض **حارّة**، **فيُبرّدها** التطهير. إنها، على حد تعبير ميشال جونو، أشبه بقِدْر أُخرجت من الموقدة للتوّ (I، 483). يصعب إيجاد تشبيه أفضل يمثل حقيقة المحظور، مبيّناً أين تكمن الرجاسة، تحديداً، وكيف يُفسّر وجهها المزدوج المكوّن من قوة فاعلة وطاقة مؤذية: إنها حرارة قادرة على الإشعال إلى حدّ التسبب في حريق، لكنها، إذا ما تمّ تلطيفها وتوجيهها بالشكل المناسب، كفيلة أيضاً، بأن تساعد على الطهو وتسريع الحياة. على أي حال، لا يسعنا أن نقرُب من دون أخذ الحيطة كائناً أو شيئاً تتسلّط عليه هذه الطاقة، نظير قِدر شديدة السخونة تحوي أطعمة شهيّة، ولكن يتعذّر لمسها مباشرة قبل أن تتضاءل سخونتها إلى حدّ يتيح الإمساك بها من دون مخاطرة. أما الأم الشابة التي تضطرّ إلى الانقطاع عن إرضاع وليدها الجديد فترة تتعدّى اليوم الواحد، فيتعيّن عليها، بالعكس، أن **تسخّن** حليبها، بصبّها منه بعض القطرات على قطعة خزفيّة ساخنة، وإلا أمكن أن يتسبب الحليب البارد للولد بالإمساك. وعليه، فإن البرد يبطّىء ويشلّ، في حين أن السخونة تنشّط وتهيّج.

نستنتج مما تقدّم أن نسبة الرجاسة في الفعل الجنسي تتحدد بما يطلقه طابعه المسعور من قوىً يمكن التحكّم بمفاعيلها، وما تلك هي حال طقس **الهلامبا ندجاكا** التطهيري الذي لا يتضمن أي تفلّت، بل تمالكاً للنفس، إذ ليس المطلوب تسريع إفراز المبادىء الحيويّة لدى الرجل والمرأة، ولكن، لمّا كانت لوثة الموت تخالط هذه المبادىء التي تنشر بدورها التلوّث في عدد من المتعضّيات، فقد باتت الغاية من الطقس المذكور هي التوصّل، بفضل عملية دقيقة يقتضي إتمامها بنجاح ووضع حدّ لها في الوقت المناسب، إلى إخراج المبادىء الحيوية المذكورة مما كانت سبباً في تلوّثه من متعضّيات.

من السهل أن نتبيّن طاقة هذه القوى الحيوية في ظروف أخرى، منها أن المرأة النفساء، المنجّسة بدم المخاض، تخضع لكثير من النواهي الصارمة التي تعزلها عن الجماعة، وتُقدَّم إليها عقاقير من أجل طرد الدم الفاسد الذي لايزال يلوثها، مما يُحظّر على زوجها، الذي لايزال طاهراً، الدخول إلى كوخها. وعند سقوط حبل السرّة، تدهن أم المرأة النفساء أرض الكوخ بماء طين الفخار ـ (كما تفعل المرأة الحائض في نهاية عادتها الشهرية) ـ كيما إذا داستها أقدام الذين سيُسمح لهم بالدخول إليها من جديد، لا يكونون معرّضين للسير على بعض آثار الدم المؤذي.

إن عودة الدورة الحيضية إلى الأم الفتيّة تدلّ على عودة الإفراغ الطبيعي والدوري للنجاسة. لذا يغدو في إمكان الأب، منذ ذلك الحين، أن يحمل الطفل بين يديه، من دون أن يخشى التنجّس باحتضان كائن في علاقة دائمة مع جسم ملوّث.

وعند انقضاء ما يقارب السنة، أي عندما يبدأ الطفل يدبّ على الأرض، يقيم أبواه اتحاداً غير كامل (كما في حالة إزالة النجاسة الجنائزية) يجمعان خلاله سائليهما الجنسيين، على التوالي، ثمّ تأخذ الأم هذا «الرجس» بيديها وتدهن به حبلاً رفيعاً من القطن تزنّر به ولدها، وتتركه على خاصرتيه إلى أن يتهرّأ وينقطع. عندئذ، يصبح الطفل «شخصاً كاملاً» بفضل سائلي والديه الحيويين الخيّرة، حتى إذا مات تم دّفنه في التربة المقدّسة (الجافة)، وليس في الأرض الملعونة (الرطبة) مع التوائم والمولودين قبل أوانهم، أو الذين نبتت أسنانهم العليا قبل السفلى أي، باختصار، مع المنبوذين والمشوّهين الذين تحرص العشيرة على إبعادهم عن جماعة الأطهار حتى في مثواهم الأخير. علاوة على ذلك، يبدأ الطفل يشارك في طقوس التطهير من الحِداد (I، 59؛ 484)، ما يعني أن انضمامه إلى الجماعة يوجب

عليه التطهّر معها. في السابق، لم يكن ينتمي كلّياً إلى عالم الأحياء، إذ كان لايزال من «الماء ولمّا يكتسبْ صفة «الصلابة». لقد كان عبارة عن «شيء»، عن كائن «غير مكتمل».

يبدو سائلا الوالدين الحيويان وكأنهما الإكسير (elixir) الذي يمدّ الصبي بما يعوزه من بأس لكي يقتطع لنفسه مكاناً داخل المجتمع. بيد أن مسحة (onction) الحبل الرفيع لا تختلف جوهريّاً عن التطهير من الحِداد، بمعنى أن الإفرازات الجنسية ليست رجاسة في حالة وعلاجاً في أخرى، بل إنها رجاسة وعلاج، في الحالتين معاً، بدليل أن الزوجين، لدى إقدامهما على طرد الحِداد، يتطهّران بإخراج كليهما المبدأ المُرجِّس من جسده من دون إدخاله في جسم الآخر، وفي الوقت نفسه، يبلّلان به سرّتهما للإفادة من طاقته. إنهما، بسائليهما الحيويين يحوّلان كائناً **مائياً** إلى كائن **صلب**، أما باتحادهما غير المكتمل فيطهّران نفسيهما. ولما كان الزوجان طاهرين في حالة ورجسين في أخرى، فقد أكّد ميشال جونو وجوب تفسير الطقسين بشكل تعارضي. لكن كل ما هناك يثبت، بالعكس، أنهما عند الولادة لا يقلّان تلوّثاً عنهما لدى الموت، إذ ليس يُسمح لهما، إلا **بعد** الاتحاد الجنسي غير المكتمل، ذاك الذي يبلّلان في نهايته الحبل الرفيع بـ «رجاستهما» ـ (والكلمة في غاية الوضوح) ـ ويزنّران به ولدهما، باستئناف علاقاتهما الجنسية التي تكون حتى ذلك الحين محرّمة عليهما تحريماً مطلقاً.

إن منطق الأشياء يحيل، في الواقع، إدخال طفل في هذا النوع من نصف ـ الوجود، هذا اليَمبوس (limbes) الذي يسبق الحياة بالمعنى الحصري، ويمتدّ منذ لحظة الحَبَل بالمولود إلى حين قبول الكائن الجديد في دائرة «الأشخاص الراشدين»، دائرة الأحياء الحقيقيين، طالما أن ولداً آخر لايزال مقيماً فيه. من هنا، فإن

الوالدين اللذين ينجبان طفلاً في هذه الفترة الهامشية يكونان، وفق تعبير بليغ الدلالة، قد «اغتصباه من الشريعة»، بحيث يستحيل على الطفل نفسه «الدخول في الشريعة».

ومهما طال العمر بذلك الولد، فإن مصيره سيكون الدفن مع الأجنّة والمشوّهين، في أرض المنبوذين الرطبة. والواقع أنه، إذا ما اعتبرنا مدّة الحمل، سوف يولد قبل موعد فطام أخيه البكر، الذي يوافق انقضاء سنة على مسحة الحبل الرفيع، ويضع، بوساطة الطقس الذي يُمارس على أثر مرض خطير، حدّاً نهائياً لزمن الضعف والنجاسة الذي تمثّله الطفولة الأولى. إن تخليص الفتى من كل وخَم ضارّ يتم بفضل عملية تطهير شاملة، تبدأ بفرْك جسمه بمواد مختلفة وتدليكه بالنُّخالة. ثمّ تقوم أمه بجمع الخليط الذي يحوي جميع السموم الضارّة وتصنع منه كرة صغيرة تحملها إلى الغابة وتضعها على مدخل وكر نمال كبيرة بحيث يتحتّم على هذه الأخيرة لدى مرورها حملها معها إلى الداخل. وعند رجوعها من الغابة تحاذر الأم النظر خلفها، لأن نظرةً واحدة منها قد تكون كافية لإعادة المرض إلى أولادها، لما يحتمل أن تكون قد أخذت من الرجاسة المجمّعة والمبعدة بكل عناية والتي تتكفّل النمال الآن بإخراجها من عالم الصحة وإعادتها إلى عالم الدياميس القصيّة في أعماق الأرض.

في هذه الأثناء يكون الطفل بمأمن من كل سوء، لأنه تجاوز مرحلة الخطر ولم يعد يخشى أن تحبل أمه من جديد. أما لو طرأ عليها حبَل قبل أن تفطمه، بل وقبل أن ينضب حليبها تماماً، فإن الأمر كان سيتعدّى حلول اللعنة بالولد الثاني «المغتصَب من الشريعة» إلى إصابة الولد البكر نفسه بشديد الأذى، لأن المولود الجديد يكون قد «أقفل عليه الطريق»، و«أوصد الدرب من دونه»، وبعبارة أخرى، يكون قد «سبقه»، وقضى عليه بالضمور والشلل.

ما تشفّ عنه هذه الفكرة هو الآتي: طالما هناك رباط فيزيولوجي بين الأم والطفل (كالحليب الذي تغذوه به، مثلاً)، لا يسع أي كائن أن يزجّ نفسه في العلاقات القائمة بينهما من دون أن يعاكس تطوّر الحياة الطبيعي. فكل ما يصيب الأم يؤثر في الطفل طالما أن الطبيعة لم تكفل بعدُ ـ ولا الطقس كرّس ـ استقلاليتهما الحيوية المطلقة. لذا كان حمل الأم مجدداً يعيق نمو الطفل الذي لم يحظَ بعد باستقلالية تامة: إنه، في الواقع، **يسدّ له الطريق**، بإدخاله البلبلة على هذا النوع من التدبير المغلق الذي يكوّنه مع أمّه. لا مكان هنا لشخصين، والدخيل **تقدّم عليه**. لقد جاء قبل أوانه، فيما المكان مشغول بآخر، أي إنه لم ينتظر المدة المطلوبة من أجل حسن تعاقب الظاهرات، ولأنه مثار بلبلة فهو ملعون، ووجوده مخالفة مشينة، فضلاً عن إلحاقه بأخيه ضرراً لا يُعوّض.

تجري الأمور، إذاً، كما لو كان هناك **نظام للعالم** يوجب حصول كل شيء في **مكانه** و**زمانه** المقرّرين. من المهمّ جدّاً مراعاة هذا النظام. هذا هو مبدأ بقاء الكون بالذات. كل ظاهرة عنيفة تصيبه بالخلل، ولاسيما الانتقالات من هذا العالم إلى العالم الآخر، تلك التي تهدد التوازن باطلاقها الطاقات المؤذية على نحو فوضوي وخلطها بطريقة خطرة بين ما يجب أن يبقى منفصلاً. لهذا السبب تُثير الولادات والاحتضارات الكثير من الرعب وتُحتّم أخذ الكثير من الاحتياطات. إنها تجلب البلبلة، لاسيما وأن رجاسة الموت تأتي لتلوّث كل شيء ما لم يتمّ التوصّل إلى إحراقها بالنار والقذف بها بعيداً في سيل ماء جارٍ أو إعادتها إلى أعماق الأرض. عدا ذلك، يجب تعقيم البؤر التي تنجم عنها هذه الرجاسة بوساطة إجراءات دقيقة ومعقّدة، كيما يستتبّ الهدوء والنظام. كذلك يُحرّر العمل الجنسي طاقات هائلة تشجع التأثيرات النافعة والضارّة، دونما تمييز.

إنها حرارة، نارٌ ينبغي أن نعرف كيف نلطّفها بتعقّل ورويّة كي نفيد منها، فلا نتركها تَستشري وتلتهم كل شيء.

هكذا يبدو المقدّس. إنه ينبعث من ظلمات عالم الجنس والموت، لكنه مبدأ الحياة الأساسي ومصدر كل فاعليّة. المقدّس قوّة متأهبة للانقضاض يصعب عزلها، قوة مساوية لذاتها على الدوام، يتعادل فيها الخطر والضرورة. أما الغرض من الطقوس فهو الإمساك بها وترويضها والسير بها في المسالك التي تعود على البشر بالخير وتلطيف حدّتها المفرطة، عند الحاجة. وما الدين في هذه المرحلة إلا تنظيم لتلك الطاقة الكهربائية الجبّارة وغير المنظورة، التي توجب على الإنسان احترامها، وتهيب به إلى الاستحواذ عليها، في آن.

الملحق الثاني: اللعب والمقدّس

بين كل ما صدر في هذا القرن من مؤلّفات في فلسفة التاريخ يُعتبر كتاب يوهان هويزنغا: **الإنسان اللَّعِبي**[(6)] (*Homo Ludens*) أكثرها إغناء للفكر بلا منازع. إنه يشهد على ذكاء حاد وباهر، تعضده مواهب قلّ نظيرها في العرض والتعبير، ذكاء يحشد ويفسّرالخدمات التي أدّتها للثقافة غريزة تبدو الأقل أهليّة من بين غرائز الإنسان الأولية كلها لإرساء أي شيء قيّم أو مستديم: ألا وهي غريزة **اللعب**. وإننا لندرك فور قراءتنا هذا الكتاب أن القانون والعلم والشعر والحكمة والحرب والفلسفة والفنون كلها تصيب غنىً ونماء بفضل الروح اللَّعِبيّة (esprit ludique)، حيث إنها تولد منها أحياناً، وتفيد منها على الدوام. والواقع أن هذه الروح تستثير، أو تروِّض، بحسب الحالات، قدرات ومطامح شتّى تخلص جهودها إلى تكوين الحضارة.

---

(6) نقلاً عن الترجمة الإسبانية: *Fondo de Cultura Económica* (Mexico: [n. pb.], 1943).

ينطلق المؤلِّف من تعريف يختصر تحليلاً فذّاً بإعلانه أن: «اللعب، في مظهره الأساسي، عملٌ حرّ، منفـّذ «كما لو»، نشعر به قائماً خارج الحياة اليومية، لكن اللاعب، مع ذلك، يمكن أن يستغرق فيه كليّاً من دون أن يرجو منه منفعة أو يطمح إلى أي كسب، عدا أنه فعل يُنجز في زمان ومكان محدّدين، ويجري بحسب ترتيب خاضع لقواعد ثابتة، كما يولّد تجمّعات يسودها نزوع طبيعي إلى التقنّع وإحاطة الذات بالسريّة بغية الانفصال عن العالم المألوف»[7].

يستبعد المؤلِّف تفسيرات اللّعب البيو - نفسانية (-bio)

(7) Huizinga, *Homo Ludens*, pp. 31-32.

قارن بين هذا التعريف وتعريف إميل بنفنيست (Emile Benveniste): اللعب هو «كل نشاط منظّم غايته في ذاته ولا يبغي أي تعديل مفيد للواقع»، انظر: Emile Benveniste, «Le jeu comme structure,» *Deucalion*, no. 2 (1947), p. 161.

إن الشرح الذي يعقّب فيه المؤلّف على تعريفه يقرّب هذا الأخير أيضاً من تعريف يوهان هويزنغا الذي يتحدد في نقاط ثلاث هي: **1** ـ اللعب «نشاط ينبسط في العالم، لكنه يجهل شروط الواقع، بحكم تعمّده الإغضاء عنها. **2** ـ لا فائدة من اللعب الذي يبدو «مجموعة أشكال يستحيل توجيه مقاصدها نحو المنفعة». **3** ـ يُفترض باللعب «أن يجري ضمن حدود وشروط صارمة وأن يشكل كلاًّ مغلقاً». ويستدلّ بنفنيست بهذه الميّزات المختلفة على أن «اللعب منفصل عن الواقع حيث الإرادة الإنسانية المُناخة لسيطرة المنفعة، تصطدم من كل جانب بالحدث المفاجئ والتفكك، بالاتفاقي والعشوائي، وحيث لا شيء يسلك وفق الأصول المتعارف عليها ولا يبلغ نهايته المتوقعة، على الإطلاق. . .». تجدر الإشارة إلى أن بنفنيست، شأن يوهان هويزنغا تماماً، يميل إلى إهمال ألعاب الحظ التي تكاد تكون دائماً ألعاب قمار محورها المال ويستحيل إلا أن تستتبع نتائج في الواقع، مادامت تزيد في غنى اللاعب أو تقوده إلى الإفلاس، حتى ليمكن، في ظل ظروف كهذه، أن يدفع به الحرص على الشرف إلى الانتحار مُرغماً. وفي نظري أن المال يمثل عنصراً مقدّساً بالنسبة إلى البخيل والمقامر، على السواء، لكن البخيل، الذي يكدّسه ولا يجرؤ على لمسه من فرط تعبّده له، يضعه خارج كل استعمال دنيوي بسحبه إياه من التداول. ذلك يعني أنه يتبنّى حياله النهج الخاص بـ «مقدّس الاحترام»، بعكس المقامر الذي لا يَني يجازف به، متعاطياً معه وفق قوانين «مقدّس الانتهاك».

psychologiques) جملةً، من تنفيسٍ عن فائض طاقة حيوية وميلٍ إلى التقليد وحاجة اضطرارية إلى التسلية وانضباط مسلكي من أجل إحكام السيطرة على الذات ورغبة في إثبات التفوّق من طريق الدخول في منافسة مع الآخرين وتسامٍ بغرائز يضنّ عليها المجتمع بالإشباع المباشر نحو غايات بريئة. . . إلخ. وقد كان يوهان هويزنغا محقّاً في اعتباره أن مفاهيم اللعب هذه مجتزأة على تنوّعها، وما بينها واحدة تحيط بالظاهرة جملة، وأنها وإن كنا نجد مبرّراً لبعضها، بحسب الحالات، تتلاغى في نهاية الأمر. عدا أنه يثبت عليها مأخذاً أكثر فرادة، إذ يتهمها بافتراض غاية نفعيّة للنشاط اللعبي وإسناد وظيفة بيولوجية أو نفسانية إلى اللعب. باختصار، إن الأخذ بهذه الاعتبارات يُدخل في خلدنا أن اللعب موجود لأنه يشكّل مصدر ربح للإنسان، في حين يرى فيه مُنَظـِّر **الإنسان اللَّعِبي** ترفاً خالصاً. إنه يعتبره نشاطاً أولياً، بل مقولةً أساسية يتعيّن القبول بها سلفاً، مقولة يستحيل تحديدها إلا بنقيضها، أي بالحياة الرصينة، العادية، اليومية، تلك التي تشكل تفسيراً أكثر مما تستجيب للتفسير.

الواقع أن يوهان هويزنغا لا يَني، على مرّ فصول كتابه، يبيّن انطلاقاً من هذه المسلّمة البدهية، كيف يكون «الملعب الرياضي وطاولة اللعب والدائرة السحرية والمعبد والمسرح والسينما والمحكمة، من حيث الشكل والوظيفة، ميادينَ أو أماكن للعب، أي مساحات مكرّسة ومجالات مقدّسة، معزولة ومحدّدة، تسري عليها بعض القوانين. إنها عوالم مؤقتة في صميم العالم العادي، تساعد على إتمام عمل يجد غايته في ذاته»[8].

(8) المصدر نفسه، ص 27.

تتميّز تحاليل هذا الكتاب بمتانة وفرادة استثنائيتين غالباً ما يخوّلانها أن تحظى بالإقناع. جلُّ ما كنا نتمناه أن نرى الحالات العقلية التي تفترضها الألعاب المختلفة، كألعاب المهارة والقوة والتركيب والحظ... إلخ، محدّدة بشكل أفضل. لقد كان بودّنا أن نطالع شروحات مستقلة لكلٍّ من مكوّنات الروح اللعبية، كانتظار نهاية الشوط ورغبة الإنسان في إثبات امتيازه الخاص ولذة المنافسة والمخاطرة، وذلك القدر من الارتجال الحر، الذي يراعي، بطريقة أو بأخرى، القواعد والأصول، إذ إن نقطة واحدة لا تزال موضع جدل: هل اللعب حقّاً **واحد**؟ أم إن لفظة واحدة تغطي عدداً من النشاطات لا يجمع بينها إلا الاسم؟ من الواضح أن يوهان هوزنكا يعلّق أهمية عظمى على البرهان الفيلولوجي الذي يثبت تطابق التصرّفات اللعبيّة في العمق، لذا يعتقد أن ما أورده كافٍ. لكن من حقنا أن نشكّ في كون هذا البرهان كافياً.

فضلاً عن ذلك، إن المؤلّف منزعج من عدم توافر كلمة واحدة جامعة لشتّى أنواع الألعاب في كل اللغات، والعجيب هو أن يكون الأمر بخلاف ذلك، إذ من الواضح وضوح الشمس أن الملعب الأولمبي والسجادة الخضراء يفترضان لدى روّادهما الدائمين استعدادات، لئن كانت تتيح التوصّل إلى اكتشاف وجود نقاط مشتركة بينهما، تبقى دون العلاقة المطلوبة في ما يتعلّق بالأمور الجوهرية، فالرياضي الذي لا يعتمد إلا على نفسه والمقامر الذي يستسلم إلى الحظ يُظهران، بما لا يقبل الجدل، حالات نفسية على أقل ما يمكن من التقارب. إن عيب هذا المؤلّف الرائع يكمن، على ما يبدو، في دراسته البُنى الخارجية أكثر منه المواقف الداخليّة التي تمنح كل تصرّف دلالته الأدقّ. لذا كانت أشكال اللعب وقواعده تشكّل فيه موضوع دراسة أعمق من تلك التي تتناول حاجات اللعب بالذات.

من المحتمل أن يكون هذا السبب في أساس الطرح الأكثر جرأة في هذا المؤلَّف، وأيضاً، الأكثر هشاشة برأيي، أعني تطابق اللَّعِبيّ والمقدّس.

إن المسألة تغدو دقيقة، وأكثر تعقُّداً، بالتأكيد، مما نظنّ، عندما نتسرّع باستبعاد مقاربة تتسم بمفارَقة شديدة في الظاهر، لا لسبب إلا لأنها تسيء إلى الحسّ السليم. لا شيء يبدو مشتركاً، بالطبع، بين المتعبّد واللاعب، والعبادة واللعب، والهيكل ورقعة الضامة (le damier). لكن المؤلِّف لا يجد صعوبة في أن يُظهر إلى أي مدىً يسهل أن يترافق اللعب بالجدّية. وقد جاءت أمثلته موفورة ومقنعة، تشمل الطفل والرياضي والممثّل. فلندع الطفل جانباً، إذ من الواضح أن اللعب يشكّل، بالنسبه إليه، الشيء الأكثر جدّية في العالم، ولو أنه يميّز تماماً الدور الذي تمارسه فيه مخيّلته، إذا ما صنع من الكرسي حصاناً أو من صفّ أزرار عسكراً متأهباً للقتال، ولننتقل إلى الراشدين: إنهم لا يقلّون عن الطفل انخراطاً في أجواء اللعبة التي يرى فيها كل منهم ـ سواء جرت على المسرح أو في حلبة الرياضة ـ بذلاً لطاقة داخل مكان وزمان محدّدين، تبعاً لشروط تتفاوت اعتباطية. لكن الجدّية، مع ذلك، لا تغيب عن مناخات اللعب عندهم، بل هي ضرورية لها بدليل أن الشغف يبلغ باللاعبين والمشاهدين، معاً، أقصى الحدود.

ويخلص هويزنغا إلى الاستنتاج أن تلك هي أيضاً حال الدين، حيث يؤدّي المعبد والعبادة والليتورجيا الوظيفة نفسها: ثمة في هذه كلها مساحة مغلقة يجري تحديدها وعزلها عن العالم والحياة. وداخل هذا الحرم تُنفَّذ على مدى فترة معيّنة حركات منظّمة، رمزية، تمثّل أو تؤوّن حقائق سرّية بإنشاء احتفالات تتلاقى فيها، كما في اللعب، فضائل متناقضة، كالحيوية المفرطة والتنظيم، والنشوة والتعقّل،

والهذيان الحماسي والدقّة البالغة، مما يخرجنا، في نهاية الأمر، عن الحياة العادية[9].

علاوة على ذلك، يشدّد المؤلِّف في أعقاب جنسن[10]، على حالة البدائيين النفسية خلال فترة الأعياد، حيث تظهر «الأرواح» وتتجول بين الجموع المحتشدة. إنها ذروة الحماسة الدينية لدى تلك الشعوب. ومع ذلك، فالحاضرون لا يشعرون بأي خوف من «الأرواح» المذكورة، وإن كان الكل يعلم، حتى النساء، أن عقوبة الإعدام تطول كل من قيّض لها أن تفاجىء الاستعدادات الجارية للاحتفال وتكتشف أن رفيقاتها هنّ من يمثّلن هذا الدور متنكّرات ومقنّعات. كذلك في اختبارات التنشئة، حيث يحصل أن يتظاهر المحارب الشاب بمصارعته وحشاً رهيباً، في الوقت الذي لا يسعه فيه أن يغفل أنه يتصدّى لدمية غليظة، ملوّنة ومركّبة، يديرها ممثلون في الخفاء.

نرى بين اللعب والمقدّس هنا ما يشبه التواطؤ، حيث يرافق حدة الانفعال الديني تصوّرٌ يدرك اللاعب سلفاً أنه مصطنع، ومسرحيةٌ تُمثّل بدراية، لكنها، مع ذلك، ليست خدعة ولا تدخل في باب التسلية، على الإطلاق. ينبغي التسليم بهذه النقطة كما ينبغي التسليم بأن الترتيب الطقسي هو مجرّد اصطلاح، بمعنى أنه يقتطع من العالم الدنيوي حقلاً خاصاً به يحكمه تشريع صارم. وهذا الأخير يتوق فقط إلى الحصول على نتائج مثالية لا معنى ولا قيمة لها إلا

---

(9) يرتكز المؤلّف بصورة رئيسية على عمل للكاتب المَجَري: Karl Kerenyi, «Vom Wesen des Festes, Paideuma,» *Mitteilungen zur Kulturkunde*, I, 2. Heft (décembre 1938).

(10) Adolf E. Jensen, *Beschneidung und reifezeremonien bei naturvölkern* (Stuttgart: Strecker und Schröder, [1933]).

بنسبة ما يخلعه عليها الإيمان. وفي تصوّري أيضاً أن يوهان هويزنغا، وهو متخصص في العصر الوسيط، لو كان أوسع اطلاعاً على المعطيات الإثنوغرافية، لجمع العديد من الحجج القديرة على إغناء استدلاله الدسم أصلاً. بذلك يكون للكثير من الألعاب، أو بالأحرى، للألعاب الأكثر شيوعاً، أصل مقدّس، كألعاب شدّ الحبل التي تسجّل لدى الأسكيمو تفوقاً صوفيّاً لأحد المبادىء الفصلية أو العناصر الطبيعية: البحر أو اليابسة، الشتاء أو الصيف، ولعبتَي الطائرات الورقية (cerfs-volants) وصواري الحلوى[*] (mâts de cocagne)، اللتين ترتبطان لدى شعوب المحيط الهادىء بأساطير غزو السماء، وألعاب الكرة الطائرة، التي نشأت منها عند الماوري (Maoris) لعبة كرة القدم (football)، حيث كرة الرهان تمثل الشمس.

وعندما أردت، في هذا الكتاب بالذات، أن أقدم صورة عن زوالية (fugacité) المقدّس وآلية عدوى الرجاسة، لم أجد مثَلاً أفضل من صفة **القطّ** في تلك اللعبة الطفولية المسمّاة لعبة **القطّ الجائم**[11]. علاوة على ذلك، إنه لمن الدلالة بمكان أن تحمل هذه اللعبة وصِفتها بالذات، في الإسبانية إسم **المانخا** (mancha)، الذي يدلّ على الرجاسة، تحديداً.

كذلك من شأن ميثولوجيا اللغز أن توفّر دعماً لا يُستهان به لهويزنغا. وإذا كان قد استفاض في الكلام على هذا اللغز، فما ذلك إلا بصفته طُرفة وإظهاراً لبراعة أو معرفة، من دون أن يعير وظيفته الطقسية كبير أهمية، مع أن هذه الوظيفة ظاهرة في كثير من الحالات. أما التحدّيات والمباريات أو طرح الأحاجي، فقد كان في

(*) صارية يُعلق في أعلاها صنف من الحلوى لا يحصل عليه إلا من يتسلقها.
(11) انظر الملحق الأول، ص 199 من هذا الكتاب.

إمكان هويزنغا أن يجد لها في الدراسة الوافية التي أعدّها يان دو فريس[12]، مستندات ووثائق من الطراز الأول. لن أقتبس من هذا الكتاب إلا مقطعاً واحداً كان جورج دوميزيل قد أشار إلى أهميته، من بين آخرين[13]، فقد ورد في الحوليات الإسكندنافية أنه عندما جرت الاستعاضة، في عهد الملك فري (Frey) أو سيغترود (Sigtrud) نظراً إلى عدم تطابق الوثائق ـ عن إعدام المسنّين بترحيل الفتيان ترحيلاً هو من نوع ما يسميه الرومان **النذر المقدّس**(*) (ver sacrum)، تمّ اتخاذ القرار في أعقاب تحديات تفترض القيام بمهمات عسيرة أو مستحيلة أو لغزية، وقد خرجت من هذه التحديات منتصرةً فتاة تسلك بوحي من إرشاد الإلهة فريغ (Frigg). تلك رواية جديرة بالاهتمام، لاسيما وأنها تحيل بوضوح صارخ إلى واقعة حضارية. كذلك يقتضي التذكير، في هذا الصدد، باللغز الشهير الذي طرحه شمشون في إحدى الولائم(**). أخيراً، من المؤكد أن دور الألغاز في طقوس التنشئة لدى هذه الشعوب البدائية لا يقلّ عنه في الحضارات الأكثر تعقيداً. وفي كل الحالات، يبدو أن أشهر هذه الألغاز، على الإطلاق، ذاك الذي وجد أوديب حلّه فضمن عرش طيبة، يشير إلى اختبار تنشئة ملكية.

كذلك كان في إمكان المؤلِّف أن يُفيد من ألعاب غير متوقّعة تفوق ما ذكرنا أهمية، كألعاب السيرك، والألاعيب البهلوانية،

(12) Jan de Vries, «Die Märchen von klugen Rätsellösern,» *Folklore Fellows Communications*, nº 73 (1928).

(13) Georges Dumézil, *Mythes et dieux des Germains: Essai d'interprétation comparative* (Paris: E. Leroux, 1939), pp. 68-72.

(*) نذر يقضي بتقديم كل ما ينبت ويولد في الربيع للآلهة.

(**) انظر تفاصيل لغز شمشون في العهد القديم، «سفر القضاة،» الإصحاح الرابع عشر.

وأخصُّها دور **المهرّج** (Auguste) الذي يتجلّى نشاطه في التقليد الساخر، وتتسبب رعونته أو بلاهته بكوارث هزلية. غالباً ما نشهد في الأساطير تدخّل شخص من هذا النوع يذكّر بشخص **المحتال** (Trickester) لدى ملافنة اللغة الإنجليزية، ذاك الذي يُعزى أصل الموت ـ حين لا تكون المرأة هي السبب ـ إلى سلوكه المُضحك الغبيّ والمأساوي بنتائجه، حتى ليصحّ التساؤل عمّا إذا كان يجمل بنا أن نعطي تفسيراً مشابهاً لوجود ما يُسمّى بـ **الجوكر**(*) (joker) في ألعاب الورق، إذ إنه لا ينتمي إلى أيّ مجموعة ورقية بل يظهر في التشكيلات بطريقة حرّة وشبه مجنونة، من أجل تشويشها واستكمالها، في آن. أوَ تلك مجرّد مصادفة، أم إحدى مخلّفات الماضي الهجينة؟ سيّان بالنسبة إلى موضوعنا. ما يهمّ هو أن تكون المادة الميثولوجية حول هذا الموضوع غنيّة وموحية. لقد كانت الفرصة هنا مميزة للمؤلف أكثر منها للبوتلاتش(**) الذي أفاد منه هذا الأخير أيما إفادة، لكي يبيّن كيف يسع عنصراً لَعِبيّاً صريحاً أن يجد له مكاناً في المجال المقدّس. والمثير، فوق ذلك، للاهتمام هو أننا نقع عليه دائماً في الخرافات التي تشرح كيف أصبح الإنسان مرتهناً للموت والزوال.

يتّضح مما تقدّم أنني أول من يقرّ بإمكان إنشاء روابط بين اللَعِبيّ والمقدّس، لا بل أكثر من ذلك، إني أروّج بطيبة خاطر لنظرية يوهان هويزنغا وأؤيدها بالشواهد. غير أني أخالفه الرأي في نقطة أساسية، فأنا لا أعتقد أن ما نراه في أشكال الألعاب والعبادات من حرص على الانفصال عن سير الحياة العادية، يخوّلها أن تشغل بالنسبة إلى الحياة مكانة مماثلة أو تنطوي على المضمون نفسه، بالضرورة.

(*) ورقة تقوم مقام أي ورقة أخرى في ألعاب الورق.

(**) بوتلاتش (potlatch): مهرجان ديني لدى الهنود الحمر في أميركا، يتم فيه تبادل الهدايا.

ذلك أمر مفروغ منه. ولما كان يمكن أن أُتّهَم بأنني أسلك سبلاً مطروقة، فقد رأيت من الأفضل أن أوضح هذه النقطة. مثل هذا الجدل يستحق عناء التدقيق، وإن يكن قد تحوّل إلى ما يشبه دعاوى النيّة، إذ لا نزاع في أن اللعب هو شكل محض، أي نشاط يجد غايته في ذاته، وقواعد نحترمها لمجرّد أنها قواعد، فقط. لقد أشار هويزنغا بالذات إلى كون مضمونه ثانوياً[14]. وما تلك هي حال المقدّس الذي هو مضمون صرف، يتميّز بكونه قوّة ملتبسة، مؤقتة، فعّالة، غير قابلة للتجزئة. إن دور الطقوس يتمثّل في التقاط هذه القوة وترويضها وإدارتها قدر المستطاع، لأنها فوْبشرية (surhumaine) في ماهيتها، حتى لتبدو جهود الإنسان إزاءها واهية ومتعثّرة، إذ لا يسعه، في أيٍّ من الأحوال، أن يسيّرها على هواه ولا أن يحصر قدرتها ضمن حدود مقرّرة سلفاً، وإنما يُفترض به أن يُجلّها ويرتعد أمامها ويضرع إليها باتّضاع. لذا تم وصف المقدّس **بأنه مخيف** (tremendum) ومُ**بهِر** (fascinans)، واعتبار الصلاة هي التصرّف الديني الجوهري في مقابل تصرّف الساحر الكفري، والذي لا يتوخّى منه صاحبه إلا تسخير ما يستخدمه من قوىً.

إن شعور المؤمن حيال المقدّس هو أشبه بشعور من طمّه السيل. ولا غروَ، فالمقدّس هو مصدر الجبروت، وليس يملك المؤمن إلا أن يقف في مواجهته أعزلَ وتحت رحمته المطلقة، على نقيض ما يكون عليه في حالة اللعب، حيث كل شيء من إبداع الإنسان الخلّاق، كل شيء ممهور بطابع إنساني. لذا كان اللعب

---

(14) انظر: Huizinga, *Homos Ludens*, p. 165,

«ما الذي يجدر فعله؟ ما الذي يمكن كسبه؟ هذان السؤالان لا يُطرحان إلاّ في المرتبة الثانية، بالنسبة إلى موضوع اللعب». يصحّ ذلك في اللعب تحديداً وليس في النشاطات التي يشبهها المؤلّف باللعب.

يريح النفس ويزيل التوتّر ويصرف عن شؤون الحياة وشجونها وينسي المخاطر والهموم والأعمال، بخلاف المقدّس الذي يشكّل مجال توتّر داخلي، وما يبدو إزاءه انبساطاً وراحة وتسلية هو الحياة الدنيوية، بالتحديد. لقد انقلب الوضع، كما نرى، رأساً على عقب.

في اللعب يبتعد الإنسان عن الواقع بحثاً عن نشاط حرّ لا يُلزمه إلا بقدر ما يرتضي هو هذا الإلزام سلفاً، فيحدد أولاً نتائج تصرّفاته في ضوء الرهان الذي يتخذه. وإذا كان يفصل، بمنتهى العناية، مكان اللعب (الحَلَبة، الميدان، حَلْقة الرهان، المسرح أو رقعة الشطرنج) عن سائر الأمكنة فما ذلك إلا تأكيداً منه أن المكان هنا مميّز تحكمه قواعد وتقاليد خاصة لا معنى للأفعال فيه ما لم تنسجم معها. خارج هذا المكان المغلق، كما قبل اللعبة وبعدها، لا أحد يأبه لهذه القواعد التي يجري تحديدها كيفما اتفق. إن الخارج، أي الحياة، يكون مقارنة بالداخل أشبه بالدَّغل الذي يُتوقّع أن تواجهنا فيه مخاطر جمّة، وفي اعتقادي أن هذه الطمأنينة هي مصدر ما يطالعنا في النشاط اللّعبي من فرح واستسلام وارتياح. من المعلوم أن ليس للأشياء هنا إلا ما نسبغه عليها من أهمّية، وأنه من المسموح لنا الانسحاب من اللعبة ساعة نشاء فلا نتورّط فيها إلا بقدر ما نرتضي التورّط. إن الفرق شاسع بين ما يحدث هنا وما يحدث في الحياة، حيث نادراً ما يُتاح **التخلّص بلباقة**، كما يُقال، ولا مندوحة لنا، أكثر الأحيان، من مواجهة الصعاب والأعاصير وتقلّبات الدهر، تلك التي لم نعرّض أنفسنا لها طوعاً ولا حسبنا لها أي حساب، [ولكن، ما حيلتنا إذا كنا] نجد أنفسنا مقودين إلى أبعد مما كنا نتوقّع في كل لحظة؟ ناهيك بتفشّي الخداع في كل مكان، حتى ليبدو من البلاهة احترام القواعد والاتفاقات، إذ إن القضية لم تعد قضية لعبة، بل قضية صراع من أجل البقاء.

في الحياة العادية، كلٌّ يتحمّل مسؤولية أعماله، حتى ليدفع أحياناً غالياً جدّاً ثمن أخطائه وأغلاطه وتهاونه وإهماله. وعليه، فالإنسان مطالب بالتنبّه إلى ما يقول ويفعل، على الدوام، لأن من الأخطاء ما يتأدّى إلى كارثة، وكما نعلم، فإن من يزرع الريح يحصد العاصفة. أخيراً، ينبغي أن نحسب حساباً للقضاء والقدر والحوادث الطارئة والمظالم والكثير من المصائب التي يمكن أن تصيب البريء عن غير استحقاق.

ليس اللعب مجرّد مكان مخصص لـ «كمال محدّد ومؤقت»، لكنه يشكّل ملجأ آمناً نكون فيه أسياد قدرنا، إذ نختار بأنفسنا المجازفات التي لا يستحيل، إذا حدّدناها سلفاً، أن تتجاوز ما نحن مستعدّون للمراهنة عليه بالضبط. تنطبق هذه الشروط حتى على ألعاب الحظ والقمار، فالمقامر، وإن كان يكِل أمره إلى الحظ، يقرّر بنفسه في النهاية إلى أي مدى يمكنه أن يدفع برِهانه. لذا يكون أكثر حرّية واستقلالية في اللعب منه في الحياة، حتى ليمكن أن يُقال، بمعنًى ما، إن سوء الحظّ لا يُدركه، فإذا راهن على ممتلكاته دفعة واحدة فذلك بملء إرادته، بعيداً عن كل إرغام، وإذا خسر فليس له أن يلوم إلا طموحه الجامح.

من هو اللاعب الذي نسمّيه شريفاً؟ إنه امرؤ يدرك حق الإدراك أن ليس له أن ينعى سوء حظه ولا أن يغتمّ من جراء مصاب قَبِل بإمكان حصوله، إن لم يكن قد سعى إلى هذا الإمكان، عن سابق قصد وتصميم. إن اللاعب الشريف، باختصار، هو من يملك من الاتزان ما يكفي لوقايته من الخلط بين مجالي اللعب والحياة، وأيضاً، من يبرهن، حتى عندما يخسر، أن اللعب يبقى، بالنسبة إليه، لعباً أي تسلية يأبى أن يعلّق عليها أهمية لا تليق بنفس كريمة، معتبراً أن التهاوي أمام ضربات الحظ أمر مشين.

هكذا نجد أنفسنا مسوقين إلى تحديد اللعب بأنه نشاط حرّ يجد فيه الإنسان نفسه طليقاً من كل خوف تجاه تصرّفاته، فهو الذي يعيّن مرماها، وهو الذي يضع شروطها ويحدّد غايتها. من هنا ارتياحه وهدوؤه وبشاشته، وهي ليست طبيعية وحسب، بل مُلزمة أيضاً، كما لو أن شرفه يأبى عليه الظهور بمظهر من يأخذ اللعب على محمل الجدّ، حتى وإن أدّى به ذلك إلى الإفلاس أو الانهيار.

أنكون بحاجة إلى التذكير بأن للمقدّس قوانينه المناقضة لقواعد اللعب كل التناقض؟ إن مجال المقدّس لا يقلّ عن مجال اللعب تمادياً في الانفصال عن الحياة الدنيوية، وما ذلك لأن صدمة الواقع ـ وهي فرضية واهية، على أي حال ـ قد تدمّر للمقدّس على الفور، بل وقايةً للحياة الدنيوية من إصابات المقدّس العنيفة، إذ لا يصح أن تُدار طاقات المقدّس عفوَ السجيّة وإنما يقتضي اتخاذ احتياطات بالغة الدقّة من أجل تدجين قوىً على هذا القدر من الهوْل. وحدها تقنية عارفة يمكنها ذلك: لابدّ من وصفات مجرَّبة وتعاويذ سحرية وكلمات نافذة يسمح بها الإله نفسه ويلقّنها، ولا يبقى إلا تنفيذها والتلفّظ بها على غراره كيما تستمدّ منه الفاعلية المنشودة، والواقع أننا نلجأ إلى المقدّس بهدف التأثير على الحياة الواقعية، كي نطمئن إلى تحقّق النصر والازدهار وكل المفاعيل المرجوّة من الجود الإلهي. إن قدرة المقدّس تتخطّى الحياة العادية، والإنسان، لدى خروجه من الهيكل أو الذبيحة، يستعيد حريته ويعود إلى مناخات أكثر تسامحاً، حيث الأفعال لا تستتبع بنفس القدر من الحتمية نتائج عصية على التكفير، وبالتالي، تجري تأديتها بعيداً عن الخوف والاضطراب.

خلاصة القول أننا، لدى انتقالنا من النشاط المقدّس إلى الحياة الدنيوية، نشعر بمثل ما نشعر به من انفراج لدى انتقالنا من انشغالات

هذه الحياة الدنيوية وشؤونها وشجونها إلى مناخ اللعب[15]، ففي الحالتين، يخطو السلوك خطوة جديدة نحو الحرية: من المعلوم، على كل حال، أن في معظم اللغات لفظة واحدة للتعبير عن مفهومي **الحرّ** و**الدنيوي**. بهذا المعنى يكون **اللَّعبيّ** ـ أي النشاط الحر بامتياز ـ هو **الدنيويَّ** الخالص الذي لا مضمون له، ولا يُرتِّب، على مستويات أخرى، أي نتيجة يصعب تجنّبها. إن اللعب لا يعدو أن يكون لذة وترفيهاً، بالنسبة إلى الحياة، في حين أن هذه الأخيرة باطل وتسلية، بالنسبة إلى المقدّس. بذلك تنشأ هرمية لا يسعها إلا أن تحقق التوازن لتركيبة يوهان هويزنغا، قوامها: **المقدّس ـ الدنيوي ـ اللَّعبي**. إن المقدّس واللَّعبي يلتقيان بقدر ما يتناقضان في الحياة العملية، لكنهما يشغلان منها موقعين متناظرين. ومع أنه يُفترض باللعب أن يخشى الحياة العملية لأنها تحطّمه وتبدّده من الصدمة الأولى، فإن هذه الأخيرة هي، في اعتقادنا، رهن سلطان المقدّس المطلق.

يتبسّط المؤلِّف في تحديد السائل الذي يخلص إلى احتضان كل شكل منظّم واصطلاحي ومجّاني، في النهاية. إن تركيبته تستوعب حتى فن العسكري وعلم العَروض والمرافعات، فلا يفاجئنا، بالتالي،

---

(15) يحدّد بنفنيست، من جهته، اللعب بقوله إنه «خروج من المجتمع»، انظر:
Benveniste, «Le jeu comme structure,» *Deucalion*, no. 2 (1947), pp. 164-165,

كذلك يقرّ بأن المقدّس هو «توتر وقلق» فيما اللعب هو «إثارة وانعتاق». ثمّ يذهب إلى أبعد من ذلك فيعتبر اللعب نتيجة انفصال الأسطورة عن الطقس. فإذا ما جرّدنا الطقس من الأسطورة، أي من الكلمات المقدّسة التي تهب الحركات قدرة السيطرة على الواقع، «فإن هذا الطقس يتحوّل إلى مجموعة أعمال منظّمة غير فعّالة، كما يتحوّل إلى تكرار ساذج للاحتفال، إلى مجرّد **لعبة** (ludus)». وبالعكس، فإن الأسطورة من دون الطقس تؤول إلى لعب لفظي (jocus)، أي إلى كلام لا طائل منه، لا مضمون له ولا مغزىً ولا أمان، **كلام** فارغ لا **حركات** فارغة. عندئذٍ يصبح الصراع على امتلاك الشمس لعبة محورها كرة القدم، واللغز المطلوب تفكيكه من أجل تجاوز امتحان التنشئة مجرد تورية.

إذا كان قد اكتشف في المقدّس بعد ذاك تجلّيات لتلك الغريزة التي أبدع في إظهار إسهامها المتنوّع في تكوين الثقافة. لقد سبق أن أشرت إلى أن هذه الطريق تفتح أمامنا آفاقاً خصبة ومازال في مقدورنا التوصّل من خلالها إلى اكتشافات مذهلة. لكن ما لا يصح تجاهله أيضاً هو أنه، إذا كانت الأشكال متشابهة فإن مضامينها دائمة التباين، فلا الفن العسكري يبرّر الحرب ولا علم العروض يبرّر الشعر ولا القانون يبرّر الحاجة إلى العدالة[16]. كذلك الأمر بالنسبة إلى المقدّس: أعلم أننا نكون فيه منعزلين عن العالم المألوف، وأن جميع المراسم فيه منظّمة ورمزية، وأن الكاهن يرتدي فيه ملابس احتفالية ويؤدي دوراً معيّناً. أعلم، أخيراً، أن الليتورجيا بأكملها هي أشبه بلعبة. لكنني، إذا صرفت النظر عن الأشكال إلى الوضع الداخلي الحميم للمحتفل بالقدّاس والمؤمنين، رأيت، أيضاً، أن ثمة ذبيحة وشرِكة، وأننا موجودون في قلب المقدّس، وأبعد مما يمكن تصوّره عن اللَّعبي.

بودّي أن أضيف كلمة أخيرة: لقد جرى اختتام كتاب **الإنسان اللَّعِبي** بفصل مرير يتكلم على انهيار العنصر اللّعبي في الأزمنة المعاصرة. من المحتمل ألاّ يكون ذلك إلا ضرباً من الخداع البصريّ المأثور عن **مدّاحي الأزمنة الغابرة**، فلنتوخَّ الحذر! على أنه يستحيل، أيضاً، إخفاء التراجع المقلق للمقدّس والأعيادِ في المجتمعات الحديثة، حيث نرى عالماً غير مقدّس، خالياً من الأعياد والألعاب، وبالتالي، يفتقد إلى المعالم الثابتة افتقاده إلى مبادئ الإخلاص والإباحة الخلاّقة. ثمة في هذا العالم ما هو أكثر من المصلحة

(16) يُعطي بنفنيست حتى الوصفة التي تتيح الانتقال من المقدّس إلى اللعَبيّ: «كل ظاهرة متماسكة ومنظّمة في الحياة الجماعية أو الفردية هي قابلة للتحوّل إلى لعب عندما نجرّدها من كل مبرر عقلي أو واقعي يكسبها جدوى وفاعلية» (المصدر نفسه، ص 166).

المباشرة والوقاحة ورفض المعايير، إنه تنصيب هذه كلها مكان القواعد التي يفترضها اللعب، أيّاً كان نوعه، بل كل نشاط شريف ومنافسة نبيلة، فلا يفاجئنّا، والحالة هذه، إن لم نجد فيه إلا اليسير من الأشياء التي لا تقود إلى الحرب.

علاوة على ذلك، لم يعد هنالك حرب بطولية، بسبب إرادة أولئك الذين يرفضون كل دستور بصفته اصطلاحاً وعائقاً، بل حرب عنفية، وبعبارة أخرى، لم تعد القضية قضية مباراة رياضية يمتحن فيها الأبطال بسالتهم ومهارتهم، بل أعمال حربية شرسة تقوم فيها الجيوش الأوفر عدداً وعتاداً بسحق الضعفاء وإبادتهم. وذلك أن الثقافة تظل قائمة في صميم الحرب وعزّ المعركة، طالما أن فقدان العنصر اللَّعبي أو استبعاده لا يردّ كل شيء إلى البربرية الخالصة. لا مدنيةَ من دون لعب، ولعب شريف، أي من دون اتفاق واعٍ يجري احترامه طوعاً، ولا ثقافةَ حيث لا أحد يريد ولا يعرفُ، شأن «**اللاعبين الشرفاء**»، أن يربح أو يخسر بشهامة وصفاء طويّة، فيتمالك نفسه في حال الانتصار وينزّه قلبه عن كل ضغينة في حال الانكسار. أخيراً، لا أخلاقية ولا ثقة متبادلة ولا احترام للآخر - وهي شروط أساسية لكل مشروع مثمر - ما لم تستمرّ قائمة، وراء مصلحة الفرد والجماعة، الوصايا المقدّسة التي لا يجرؤ أحد على مناقشتها، والتي يعتقد كل فرد أن الحفاظ عليها يستحق أن يضحي بحياته الخاصة، بل والمخاطرة بحياة الجماعة التي ينتمي إليها، عند الاقتضاء.

ولا ننسَ أن هنالك أسوأ ممن يغشّ في اللعب: إنه من يرفض اللعب أو يحتقره، مستهزئاً بقواعده أو مبيّناً بطلانها شأن ذلك الشاه الفارسي الذي يروي عنه هويزنغا أنه دُعيَ إلى إنجلترا من أجل حضور سباق خيل في دِربي (Derby) فاعتذر بحجّة أنه يدرك سلفاً أن بعض الأحصنة يجري أسرع من بعضها الآخر. تلك هي حال المقدّس، وليس ما هو أكثر تقويضاً للثقافة من «معكّري صفو

الأعياد» (agua-fiestas) وشكوكيي الاحتفالات والاستعراضات هؤلاء الذين تطيب لهم السخرية من كل شيء، لأنهم يحسبون في سذاجتهم أنهم بذلك يثبتون تفوّقهم، في حين أنهم لا يفعلون سوى النيل بدافع الغرور من كنز ثمين كلّف جمعه جهوداً لا حصر لها، اللهمّ إلا إذا كان معكّرو الأعياد المذكورون، يُعادون التقاليد وينتهكون القدسيات لأنهم يريدون، بدورهم، إرساء قواعد لعبة جديدة تفوق ما سبقها متعة أو خطورة.

الملحق الثالث: الحرب والمقدّس

العيد، أوْج المجتمع البدائي

عندما نفكر بالمكانة التي تحتلّها الأساطير، وكيف أنها في بعض المجتمعات تتسلّط بصورة شبه كلّيّة على مخيّلةَ البشر، فتقرّر بوساطة الطقوس الأفعال الأساسية في حياتهم، لا يسعنا إلا الاقتناع بوجود حقيقة ما تقوم مقامها وتؤدّي وظيفتها حيث لا يظهر لها أثر. على أنه ليس من السهل كشف هذه الحقيقة، لأن وجودها يفترض أن تقود إلى تصرّفات مهمة وأن تكون مُحاطة بما يكفي من الإيمان لإظهار هذه الطقوس ضرورية أو طبيعية، وبالتالي، فإذا قمنا بنعت بعض المعتقدات الراسخة بالأسطوريّة أحدثنا لدى معتنقيها صدمة لا تقلّ عن صدمة الحكم على فعل الإيمان، الذي يُملي عليهم السلوك الأكثر جدية في حياتهم، بأنه ترّهات باطلة. ذلك يعني أن البحث عن الأسطورة داخل البيئة التي فيها نعيش، يخوّلنا أن نجدها حيث كنا نأبى افتراضها، في البداية.

العيد هو شريك الأساطير بصفته تلك الفورة الدورية التي تحقق المزج والانصهار في صميم المجتمعات البدائية. إنه ظاهرة بالكاد تصحّ المقارنة، من حيث المدة والعنف والاتساع، بينها وبين تلك

الأيام التي لا غد لها، أيام المتع المعدودة التي تعرفها الحضارات الأكثر تطوّراً. قد يزيّن لنا الظنّ أن بديل العيد هو العطلة، ولكن، سرعان ما يتبيّن لنا أن العطلة لا تعدل الولائم الشعبية القديمة، بل إنها، على نقيضها، لا تُحدث انقطاعاً ولا تحوّلاً ملموسين في سير الحياة الجماعية، كما إننا لا نشهد فيها احتشاد الجموع بكثافة، بل تفرقَها وتنائيها عن مراكز العمران من أجل الاستجمام في الضواحي المقفرة والأماكن غير المأهولة، والمناطق الأقلّ ازدحاماً. العطلة لا تمثّل أزمة ولا ذروة ولا فترة نشاط زاخم ومشاركة قصوى، بل زمن تباطؤ واسترخاء. إنها فترة جمود في وتيرة النشاط العام. أخيراً، تعيد العطلة الفرد إلى ذاته، بتحريرها إياه من همومه وكدّه وإعفائه من واجباته المدنية. إنها تـُريحه وتعزله في حين أن العيد يقتلعه من خصوصيته، من عالمه الشخصي والعائلي ليقذف به في تلك الدوّامة التي تضمّ حشداً غفيراً محموماً يؤكد وحدته وتماسكه بالجلبة والضوضاء، مستنفداً دفعة واحدة كل ما سبق له ادّخاره من قوىً وثروات. ولما كانت العطلة فترة فراغ وغياب، فإنها تبدو، من كل الجوانب، نقيضاً لتلك الحيوية المجنونة التي تجدّد كيان المجتمع.

إن إيجاد نظير لهذه الذروة يوجب البحث عن توتّر آخر وواقع من حجم آخر، واقع يمكن اعتباره حقّاً ذروة حياة المجتمعات الحديثة، تلك التي تحرّضها على الثورة وتبلغ بها فجأة حالاً من التأجّج المُبدِّل.

يجمل بنا استعادة الميّزات الرئيسة للعيد البدائي: إنه زمن الإفراط والإسراف: فيه نشهد تبذيراً لمؤن ربما استغرق جمعها سنوات عديدة، وانتهاكاً لأقدس الشرائع، تلك التي تبدو الحياة الاجتماعية نفسها مؤسّسة عليها، حيث يوصى بارتكاب ما كان يُحسب بالأمسِ جريمة، وتحلّ مكان القوانين المعهودة محرّمات جديدة، وينشأ نظام جديد لا يهدف إلى تجنّب الانفعالات الحادة أو

تهدئتها، بل بالعكس، إلى إثارتها وتصعيدها إلى الأوْج. في العيد يتعاظم الهياج تلقائيّاً، ويستبدّ السكر بالمشاركين، فيما يتقلّص، أو يختفي مؤقتاً، نفوذ السلطات المدنيّة والإدارية، ولكن ليس لمصلحة الطبقة الكهنوتية النظامية بقدر ما هو لمصلحة الجمعيّات السرّية أو ممثّلي العالم الآخر، نعني بهم أولئك اللاعبين المقنّعين الذين يجسّدون الآلهة أو الأموات. هذه الحميّة هي أيضاً زمن الذبائح، أي زمن المقدّس بالذات، زمنٌ خارج الزمن قادر على أن يعيد خلق المجتمع ويطهّره ويردّ إليه الفتوة. هكذا تبدأ الاحتفالات التي تخصب الأرض وتجعل من جيل المراهقين فوجاً جديداً من الرجال والمحاربين الأشدّاء، وكل التجاوزات تغدو مُباحة، لأنه من هذه التجاوزات بالذات، من العربدات وأعمال العنف والتبذير، ينتظر المجتمع انبعاثه، آملاً أن يخرج بعنفوان جديد من حال التفجّر والإنهاك هذه.

ليس في الحضارات المعقّدة والميكانيكية إلا بديل واحد لهذه الأزمة التي تقطع بشكل فظّ رتابة الحياة اليومية، وتكاد تتناقض معها في كل شيء، إلى أقصى الحدود. وإذا ما أخذنا في الاعتبار طبيعة هذه الحضارات وتطوّرها، وجدنا فيها ظاهرة واحدة، لا غير، تضاهي الأزمة المذكورة شدة وسطوة وضخامة وأهمية. ألا وهي ظاهرة الحرب.

الحرب، أوْج المجتمع الحديث

إن أي ظاهرة أخرى، في الواقع، تبدو غير متكافئة مع ذلك الحشد الهائل الذي يمثّله العيد حيثما وُجد بصيغته التامة. لذا يجب أن نتجاوز اللامعقولية التي توهم بها مقاربة مخزية كهذه فنرتضي أن ننعم النظر فيها بعض الشيء. لا جَرَم في أن الحرب هول وكارثة.

إنها طوفان الموت في حين أن العيد المكرّس للفرح العامر، هو فيض حياة. إنهما يتناقضان كلّياً، وكل ما هناك يفضح تناقضهما. على أننا لا ندّعي المقارنة بينهما من حيث المعنى أو المحتوى، بل من حيث اتّصاف كليهما بالعظمة المطلقة، والوظيفة التي يؤدّيانها في الحياة الجماعية، والصورة التي يطبعانها في نفس الفرد، وبكلمة، من حيث المكانة التي يحتلاّنها، وليس طريقة احتلالهما لها. إذا كانت الحرب تشاكل العيد فسيكون من المفيد أن تبدو له أيضاً بمثابة النقيض، لأن من شأن البحث عن اختلافاتهما، في هذه الحالة، أن يساعد على استكمال ما أوحت به وجوه الشبه بينهما من استنتاجات، وإكسابها المزيد من الدقة والوضوح.

1 ـ الحرب والعيد

تمثّل الحرب أوْج المجتمعات الحديثة، حقّاً، إذ هي الظاهرة الشاملة التي يتأتى لها، باعتراضها المفاجىء والمروّع لانسياب زمن السلم القرير، أن تثير هذه المجتمعات وتبدّلها كلّياً. إنها مرحلة التوتر الأقصى في الحياة الجماعية، مرحلة الحشد العظيم وتضافر الطاقات والجهود التي تقتلع الفرد من مهنته وعائلته وعاداته وأوقات فراغه. الحرب تهدم بوحشية دائرة الحرّية التي يحيط بها كلٌّ نفسه من أجل متعته الذاتية ويحترمها لدى جاره. الحرب تقطع سعادة العشّاق ونزاعاتهم، كما تضع حدّاً لمخطط الطموح والعمل الذي يتابعه كل من الفنان والعلامة والمخترع، بصمت. الحرب تقضي على القلق والسكينة دونما تمييز، فلا شيء مما هو خاص يبقى، لا إبداع ولا متعة ولا حتى قلق. في الحرب لا أحد يستطيع أن يبقى على حياد ويزاول مهنة أخرى، إذ ليس هناك من لا يصلح، بوجه من الوجوه، لأن يُستخدم في الحرب التي هي بحاجة إلى كل الطاقات والجهود.

هكذا يعقب هذا النوعَ من الانفصال، الذي يرتّب فيه كلٌّ حياته على هواه من دون أن يشارك كثيراً في شؤون الدولة، زمنٌ يدعو فيه المجتمع أفراده إلى انتفاضة جماعية تضعهم فجأة جنباً إلى جنب، فتوحّدهم وتدرّبهم وتنظّمهم بتقريبهم من بعضهم نفساً وجسداً. إنها الساعة التي تخرج فيها الدولة فجأة عن تسامحها وتساهلها ـ وكأنما كانت حريصة على أن ينساها أولئك الذين تحمي ازدهارهم ـ وتشرع في مصادرة أملاك مواطنيها، مطالبة بوقتهم وتعبهم، بل ودمهم، أيضاً. أما اللباس العسكري الذي يرتديه الواحد منهم فهو دليل واضح على تخلّيه عن كل ما كان يميّزه عن الآخرين لكي يخدم الجماعة، لا كما يرتأي هو، بل كما تأمر به، وفي المركز الذي تحدّده له، القيادة العسكرية.

هنا التشابه بين الحرب والعيد مطلق: كلاهما يفتتح فترة تدامج اجتماعي ناشط ومشاركة تامة في المعدّات والموارد والقوى. كلاهما يوقف سير الزمن الذي يكون فيه الأفراد منهمكين، كل من جهته، في عدّة ميادين يخضع بعضها لبعض على سبيل التراكب أكثر منها على سبيل الانتظام في بنية ثابتة. لذا كانت الحرب في المجتمعات الحديثة تمثل لحظة التركيز الفريدة، التي تؤدي إلى امتصاص الجماعة كلَّ ما يميل عادة إلى الحفاظ تجاهها على منطقة من الإستقلالية، مما يجعلها أكثر استجابة من أيام العطلة والأعياد للمقارنة مع موسم الفوران الجماعي في العصور القديمة.

زمن الإفراط والعنف والإهانة

إن العلاقة بين هذا الزمن الأخير وزمن العمل هي نفسها القائمة بين زمن الحرب وزمن السلم: ثمة هنا وهناك طور من الحركة والإفراط في مقابل طور من الثبات والاعتدال. **لا تحرّك ساكناً**: هذه

القاعدة السلوكية المعتمدة في الحياة النظامية هي نفسها التي تتبعها الدبلوماسية المسالمة. إن شعارهما هذا المشترك ينصح بالتخلّي عن كل شيء تفادياً لخسارة كل شيء، في حين أن المباغتة والعنف والغِلظة والبراعة في حشد أكبر قدر ممكن من القوى أو إطلاقها في نقطة معيّنة، هي استراتيجيات بسيطة تنطبق على العيد انطباقها على الحرب. لكل من الحرب والسلم نظامه الخاص، لكن ذلك لا ينفي كونهما انفجارين عاتيين، خارجين على كل شكل، في وجه رتابة الحياة النظامية.

عدا ذلك، إن الحياة النظامية لا تتألّف إلا من أخطاء تفصيلية. وما توازنها وهدوؤها إلا نتيجة تجمّع أخطاء صغيرة فوضوية تتلاغى نتائجها ولا تُنذر بعواقب شديدة الخطر. بيد أن العيد والحرب يبقيان كليهما، بالرغم من صرامة الفن الحربي والمراسم الاحتفالية، صورتي الفوضى والاختلاط في الوعي المشترك، ماداما يبيحان أفعالاً تُعتبر خارجهما أكثر الانتهاكات سفوراً وأبعد الجرائم عن المغفرة: هنا يغدو السفاح، فجأة، أمراً موصىً به، وهناك القتلُ أمراً مطلوباً.

إن قاعدة الزواج الخارجي تشكل أهم تشريع لدى الجماعات البدائية، ذاك الذي ينهض عليه نظامها الاجتماعي، مثلما أن قاعدة احترام حياة الآخر تشكل أهمّ تشريع في المجتمعات الحديثة، فإذا ما خالفه أحد في الزمن العادي، عرّض نفسه لأقسى العقوبات وأشدّ الإدانات سخطاً. ولكن ما إن تحين ساعة القتال أو الرقص، حتى تبرز معايير جديدة، وإذا بالتصرّفات التي كانت محرّمة، تلازمها سمة الفظاعة، بالأمس، تغدو هي نفسها مجلبةً للشهرة والمجد ـ حتى وإن تكن لا تزال تُرتكب في حالة من الهياج الغريزي المتفلّت من كل رادع ـ بشرط أن تتمّ ضمن حدود نوع من المراسم المصحوبة بممارسات طقسية تهدف إلى تقديسها أو تمويهها. إن الحرب لا

تمجّد قتل العدو وحسب، بل كل ما تستنكره الأخلاقية الخاصة بالحياة المدنية وكل ما سبق أن حظّره الأهل على الأولاد ونهى عنه الرأي العام والقانون الأشخاص البالغين من أعمال ومواقف. في الحرب، يلقى الاحتيال والكذب الاستحسان، حتى السرقة تغدو أمراً مباحاً، ولا غروَ، فعندما يقتضي تأمين ضرورات الحياة، أو حتى مجرّد المزيد من القوت اليومي، تمسي البراعة مقدرة أكثر من رهافة الضمير ولا يعود يُنظر إلى الوسائل بعين الأهمية. أما فعل القتل بالذات، فمن المعلوم أنه أمر لابدّ منه، يتمّ الإرغام عليه ويحظى بالمكافأة.

فرحة التدمير

أخيراً، نرى فرحة التدمير المكبوت طويلاً تتفجّر في كل مكان، وأيضاً، لذة ترك الأشياء فاقدة الأشكال ومشوّشة المعالم، بل لذة الانقضاض، التي يعرفها الأطبّاء، على شيء مسكين وتعاوُرِه حتى لا يبقى منه إلا حطام لا صفة له ولا اسم. ما نراه، باختصار، هو كل عنف مُحرِّر حُرم من ممارسته الإنسان منذ أن لم يعد له ألعاب يحطّمها ساعة لا تحظى بإعجابه، لكنه بات يستعيض عنها بتكسير أواني المائدة في ساحات الأعياد الشعبية، وهو إشباع تافه إذا ما قورن بنشوة القتل. لعل أعظم متعة لدى الإنسان هي أن يؤذي أخاه الإنسان، فإذا استسلم إليها أدركه الخوَر والإعياء. لكنه يعترف بذلك على سبيل التبجّح والمباهاة[17].

يستولي على المحارب غضب يشعر معه أنه يستردّ حقوقه بوساطة غريزة أوليّة طمرتها حضارة مزيّفة في أعماق قلبه: «عندئذ

---

(17) انظر: E. von Salomon, *Les Reprouvés*, trad. franç., p. 121; pp. 72 et 94.

يعوّض الإنسان الحقيقي عن تعففه بعربدة مجنونة تطلق العنان للغرائز التي طال كبت المجتمع وشرائعه لها، فتعود هي الأساس والشيء المقدّس وعين الصواب»[18].

القتل في الحرب، كالسفاح في العيد، عملٌ ذو وقع ديني. إنه، حسبما يزعمون، من نوع الذبيحة البشرية التي لا تعود بأي نفع مباشر. ذلك ما يجعل الوجدان الشعبي، تحديداً، يميز بينه وبين القتل الإجرامي. إن الشريعة التي تفرض على المحارب التضحية بحياته هي نفسها التي تأمره بقتل عدوّه، وعبثاً تسعى قوانين الحرب إلى أن تجعل من هذه الأخيرة لعبة شريفة، ضرباً من المبارزة التي يلزم العنف فيها حدود الاستقامة واللياقة. لكن القتل يبقى هو الأهمّ، والمهارة كل المهارة تكمن في إبادة العدوّ بمثل السهولة التي يجري بها اصطياد الطريدة، أي تدميره، إن أمكن، بالانقضاض عليه وهو أعزل، أو مباغتته في أثناء نومه، إذ ليس القائد الناجح من يضحّي بجنوده جزافاً. من هنا يعتبر بعض المفكّرين أن الحرب الحديثة، التي لا توفّر المنشآت المدنية والتي تشكّل التجمعات الكبرى فيها أهدافاً فسيحة يسهل على أكثر الضربات فتكاً إصابتها وتكون فيها الأضرار مؤكّدة، هي الأكثر مطابقة لماهية الحرب وجوهرها، والمحارب الحقيقي هو من يوافق على إلغاء قانون الفروسية النبيلة الذي كان، في زمن غير زمننا، يجعل من المعارك مبارزات بطولية كبرى. ثمة من لا يجد ضيراً في أن يرجَح جانب العربدة والتهتُّك على الجانب الليتورجي في هذا العيد.

---

(18) Ernest Jünger, *La Guerre notre mère* (Paris: A. Michel, 1934), p. 30.
انظر أيضاً: Salomon, Ibid., p. 71

تدنيس وتبذير

إن معظم مشاعر المهابة مردّها إلى الموت. الموت هو موضوع الاحترام الأكبر الذي يوجب في حضرة إحدى الجثث لزوم الصمت وحسْر الرأس، إلا في الحرب التي تستدرج إلى أقصى حدود الألفة مع ما لم تسمح الظروف بعدُ بدفنه من جثث القتلى، تلك التي تنمّي حيالها شعوراً ودّياً برفع الكلفة[19]، يجعل المارّة لا يتورّعون عن ممازحتها وتوجيه الكلام إليها، ومداعبتها باليد. إن السفاهة تعقب الرهبة، بحيث نرى قوماً يرفسون بأقدامهم هذه البقايا البائسة، ويهينونها بالإشارة أو الكلام طرداً لمشاعر الخوف أو منعاً لتسلّطها عليهم، إذ ليس مثل الضحك حامياً من قشعريرة الموت. هكذا يُلفي الإنسان نفسه من جديد متحرّراً من المحظورات التي تفرضها عليه الأعراف والتربية. لقد ولّى زمن الانحناء أمام الموت وتقديم الإجلال له بحجب حقيقته المنكَرة عن الفكر والأنظار. إنه هنا بحضوره السافر والعاري، لا زينةَ ولا مساحيق، وها هي ذي الفرصة السانحة لكي ندنّس ونلطخ جثة إنسان ميت ـ ذلك الشيء البالغ الإكرام ـ ونبقى بمأمن من كل عقاب. من تُراه يحرم نفسه من مثل هذا الثأر والتدنيس؟ كل ما يُعتبر مقدّساً يستدعي ذلك، في نهاية المطاف، حيث إنه، في الوقت الذي يتولاّنا فيه بالرعدة يستثير لدينا رغبة البصق والتدنيس.

والعيد، أيضاً، مناسبة لتبذير لا حدّ له، إذ يصار فيه إلى تبديد ما تمّ ادّخاره وتكديسه على مرّ أشهر طويلة، وأحياناً، على مدى سنوات. على أن القضية ليست قضية جبال من المأكولات ولا بحيرات من المشروبات وإنما هناك نوع آخر من الاستهلاك يتمثل في

(19) Jules Romains, *Les hommes de bonne volonté. XVI, Verdun* (Paris: Flammarion, 1938), p. 179.

الحرب التي لا تقلّ عن العيد تبذيراً، حيث يجري استهلاك آلاف الأطنان من القذائف كل يوم، وتفرغ الترسانات بمثل السرعة التي تفرغ فيها الإهراءات، وكما يجري تكديس كل ما توافر من أصناف المأكولات للعيد، كذلك تجتذب القروضُ والمسحوبات والمصادرات ثرواتِ البلاد المختلفة وتقذف بها إلى هاوية الحرب التي لا تعرف الشبع والارتواء. إن ما تلتهمه الجموع في غضون يوم واحد من أيام العيد يبدو كافياً لإطعامها على مدى موسم بكامله، وفي الحرب، أيضاً، تبدو الأرقام خيالية، إذ إن كلفة بضع ساعات من الأعمال العدوانية تشكّل مبلغاً قادراً على وضع حدّ لبؤس العالم بأكمله. وفي كلا الحالتين، يتأكّد لنا عقم هذا الاستنفاد الوحشي والعقيم لموارد جرى تجميعها بصبر وأناة، بفعل المجاهدات وأعمال التقشف، حتى إذا ولّى زمن التقتير أعقبه للتوّ زمن التبذير.

هكذا تطالعنا الحرب بمجموعة ميّزات خارجية بحت، تهيب بنا إلى أن نجعل منها الوجه الحديث والقاتم للعيد، فلا عجب إن جرّت إلى الوعي، منذ أن غدت إحدى مؤسّسات الدولة، طائفة من المعتقدات التي تميل على غرار العيد إلى الإشادة بها كما لو كانت مبدأ كونيّاً خصباً ومثمراً. ومهما تناقض مضمون الحرب مع مضمون العيد، فإن وجوه الشبه القائمة بينهما، من حيث الشكل والحجم، تبقى من الوفرة بحيث تعمل المخيّلة، بشكل مبهم، على المطابقة بينهما إلى حدّ إثبات طبيعة واحدة لكليهما معاً.

2 ـ صوفية الحرب

الحرب معْلَم الديمومة

تُشرّع الأعياد أبواب عالم الآلهة متيحة للإنسان التحوّل والارتقاء إلى حياة فوْبشرية. إنها تشرف على الزمن الأعظم، وبالتالي، تصلح

لإرساء معالم زمن العمل، بحيث لا تُحصي الرزنامة بين عيد وآخر سوى أيام جوفاء، مغفَلة، لا توجد إلا بنسبة موقعها من تواريخ الأعياد الأكثر دلالة. حتى في أيامنا هذه، حيث فقدت الأعياد كل حقيقتها تقريباً، ما زال يُقال: ذلك يأتي بعد عيد الفصح أو حدَث ذلك قبل عيد الميلاد. كذلك الحرب تبدو، هي الأخرى، معْلَماً [حاسماً] في سيْرورة الزمن، بإنشائها القطع في حياة الأمم وافتتاحها كل مرّة عهداً جديداً، فإذا ذرّت قرنها انتهى زمن، وإذا وضعت أوزارها بدأ زمن آخر يتميّز بصفات أظهر من تلك التي كانت لسابقه، زمن يتبدّل فيه نمط العيش كلّياً، بحيث يمكن أن تسود حالة استرخاء أو حالة توتّر، تبعاً لتعافي الأمة من محنتها أو تأهبها لخوضها. من هنا كنا نميّز بعناية، بين فترتي ما قبل الحرب وبعدها.

أما الشعوب البدائية، التي تتخذ الحروب عندها طابعاً مزمناً ومتفرّقاً، فقد أثبتت شهادات المراقبين أن حياتها تجري على الوتيرة نفسها، ولكن، بالنسبة إلى العيد، بمعنى أنها تحيا في ذكرى عيد منصرم أو انتظار عيد مقبل، عدا أنها تنتقل عبر متوسّطات غير ملحوظة من موقف التذكّر إلى موقف الانتظار، بما لا يقلّ تدرّجاً عن الانتقال من زمن ما بعد الحرب إلى ما قبلها. إن التغيير يحصل في الضمائر والسياسة والاقتصاد كلها معاً. أما زمن السلم، الذي يشكّل ما يشبه ملء الفراغ بين أزمتين، فيكون محايداً، مطواعاً للتوجّهات المعاكسة. هنا يكمن، بالدرجة الأولى، سحر الحرب التي تمضي تترجّح وصولاً إلى جرف كل ما تسببت به من أهوال.

يجري اعتبار الحرب كارثة عبثية وإجرامية، لذا كانت كرامة الإنسان تظهر في رفضه إياها، ولئن كان يجهد أول ما يجهد في تجنّبها، فإنها سرعان ما تبدو محتومة، وتشرع في التطاول إلى أن تبلغ ملء قامة القدَر. إنها تبعث في النفس شعوراً بالمهابة يقيمها مقام كارثة طبيعية مروّعة، تزرع الدمار والخراب، وفي الوقت الذي يدأب

العقل فيه على إدانتها يواظب القلب على إجلالها شأن كل قوّة يضعها الإنسان خارج متناوله أو يقرّ بمجاوزتها قدرته. وما هذا الإجلال إلا البداية، لأن البشري الذي يُمسي ضحية لها يخلص إلى اعتبارها ضرورةً بعد أن كان يراها أمراً لا مفرّ منه، فإذا كان لاهوتياً يجاري جوزيف دو ميتر (de Maistre) في نظرته إلى الأشياء، رأى فيها عقاب الله واكتشف من خلالها قانون الطبيعة أو محرّك التاريخ، وإذا كان فيلسوفاً صار من أتباع هيغل. إنها لا تطرأ في العالم بصفتها أحد الأعراض، بل بصفتها قاعدة الكون نفسها. ومتى غدت الحرب جزءاً من تركيبة الكون اكتسبت حُكماً قيمة دينية تحملنا على الإشادة بحسناتها فلا تعود بربرية، بل تغدو منبع الحضارة وأروع أزهارها، وبعبارة أخرى، تغدو في أساس كل ما يولد ويتكوّن، بخلاف السلم الذي يقضي على كل شيء بالكساد والبِلى. لذا كانت الحروب ضرورية من أجل تجديد المجتمعات وإنقاذها من الموت. إنها تحمي المجتمعات من مفاعيل الزمن التي لا تُردّ، حتى ليصحّ أن يُنسب إلى حمّامات الدم التي تتسبب بها مفعولُ إكسير الشباب.

«الحرب قدرة على التجدّد»

لا تفوتنا القدرات المنسوبة إلى الأعياد عادةً، إذ كان الأقدمون يسعون إلى تجديد المجتمع بها، أيضاً، على نحو دوري، زاعمين أن إحياءهم إياها كفيل بأن يمنّ عليهم بعهد جديد زاخر بالعافية والنشاط. إن ميثولوجيا الحرب تتسع لإنشاء المقاربة بينها وبين العيد، حتى على مستوى المفردات، حيث يجري تمثيل الأولى بإلهة الخصب التراجيدية وتشبيهها بمخاض هائل، فكما إن الأم تخاطر بحياتها كي تضع مولودها، كذلك لا مندوحة للشعوب من أن تدفع ضريبة الدم كي تبني كيانها وتستمرّ. «الحرب هي أبسط أشكال حبّ

الحياة وأكثرها أوليّة»[20]. إنها تفصح عن سنة نشوء الأمم وتعادل تشنجات المخاض التي تتحكم بالولادات الطبيعية. ولمّا لم يكن للإرادة ولا للعقل أي سلطان عليها ـ اللهمّ إلا بقدر ما لهما على التقلّصات المعوية ـ فقد كانت توجب الذعر بطبيعتها. بيد أن هذه المنافذ المدمّرة تكشف للإنسان أهمية الطاقات الأشد خفاء وجبروتها الظاهر في اقتلاعها إياه من خنوع السلامية المقيت، حيث يقبع متشبّثاً بسكينة ذليلة، متشوّقاً إلى بلوغ أحطّ المُثل: أمان الملكية. إن الحرب تفجّر نظاماً مشلولاً ومحتضراً، وتجبر الإنسان على بناء مستقبل جديد على أنقاض انهيارات عظيمة، مريعة[21].

ومادام الأمر كذلك، فكيف نرى في الحرب ملاذ اليأس الأخير وحجّة الملوك النهائية والضرورة المريرة والمخيفة التي يتعيّن القبول بها حين تفشل جميع الوسائل الأخرى؟ إنها أكثر من دواء كريه تجد الأمم نفسها في بعض الأحيان مضطرة إلى التماس الخلاص المنشود فيه. ليست الحرب علّة وجود الأمم وحسب، بل إنها تصلح لأن تشكل تعريفاً لها، فالأمّة هي مجموع الرجال الذين يحاربون جنباً إلى جنب، والحرب تشكل أقصى درجات التعبير عن إرادة الوجود القومي. إنها، بالنسبة إلى الشعوب، قمة الأوامر الأخلاقية، ولا يجوز أن تكون الحرب وسيلة لإحلال السلم، بل إن السلم يجب أن يُعِدّ للحرب، بحيث لا يعدو أن يكون هدنة عابرة بين صراعين[22].

---

(20) Goebbels, *Michel, la destinée d'un allemand,* cité par: Otto Scheid, *L'esprit du IIIe Reich* (Paris: Perrin, 1936), p. 219.

(21) H. de Keyserling, *La révolution mondiale*, pp. 69-70; 171, et *Méditations Sud-américaines*, pp. 121-122.

(22) Erich Ludendorff, *Der totale krieg* (München: Ludendorffa verlag g. m. b. h., 1937), cité par Hermann Rauschning, *La révolution du nihilisme* (Paris: Gallimard, [1939]), p. 114.

يستحيل على أي جهد صحيح إلا أن يكون موجّهاً نحو الحرب ومنذوراً لها. وما عدا ذلك حقير لا نفع لها فيه. «ولا معنى لأي مصير إنساني أواجتماعي ما لم يهيّء للحرب»[23].

الحرب سرٌّ مقدّس

هذه الذهنية هي ذهنية دينية أصيلة، يبدو معها زمن الحرب مضاهياً لزمن العيد في القدسيّة. إنها فترة الظهور الإلهي (épiphanie) التي تـُدخل الإنسان إلى عالم مُثير يصيبه فيه حضور الموت بالرعدة ويُضفي على أعماله المتنوّعة قيمة رفيعة، لاعتقاده أنه يكتسب فيها، كما في اختبار النزول إلى الجحيم في المُسارّات القديمة، رباطة جأش تفوق بما لا يُضاهى ما تتيحه الإختبارات الأرضية، فيشعر بأنه لا يُقهر وكأنه موسوم بالعلامة التي حمَت قايين بعد مقتل هابيل[*]: «لقد غصنا في الحياة حتى الأعماق لنخرج منها متحوّلين بالكلّية»[24]. لكأن الحرب تُجرّع المحاربين حتى الثمالة ذلك الشراب السحري المميت الذي يمكنها وحدها توفيره، شراب يبدّل نظرتهم إلى الوجود: «يمكننا أن نُؤكد اليوم، نحن جنود الجبهة، أنّا اختبرنا جوهر الحياة واكتشفنا ماهيّة وجودنا بالذات»[25].

بذلك تكون الحرب هي الإلهة الجديدة التي تمحو الخطايا وتغدق النعمة، فلا غروَ إن نسبنا إلى معمودية النار أسمى الفضائل وتصوّرنا أنها تجعل من الفرد خادماً جسوراً لعبادة تراجيدية ومصطفىً

---

(23) Ludendorff, Ibid.

(*) ورد في سفر التكوين أن الله عاقب قايين على قتله أخاه هابيل بطرده عن وجه الأرض: «وجعل الربّ لقايين علامة لئلاّ يضربه كلّ مَن يجده»، الأصحاح الرابع، الآية 15.

(24) Jünger, *La guerre notre mère*, p. 30.

(25) المصدر نفسه، ص 15.

من قِبَل إله غيور. إن من يقبلون هذا التكرّس سويّا، أو يخوضون غمار المعارك جنباً إلى جنب، تَنشأ بينهم أخوّة السلاح التي توثقهم بروابط متينة لا ينال منها الزمن كما تولّد لديهم شعوراً بالاستعلاء والتواطؤ على من ظلّوا خارج دائرة الخطر أو لم يكن لهم أي دور فعّال في المعركة، إذ لا يكفي أن يكون المحارب قد عرّض نفسه للخطر، بل يجب أن يكون قد ألحق الهزيمة بعدوّه أيضاً. هذا التكرُّس مزدوج، يفترض أن يجرؤ الجندي لا على الموت وحسب، بل على القتل أيضاً. لا فخر لناقل الجرحى، والمحاربون ليسوا متساوين، على الإطلاق، بل إن هذا السلك يشتمل على درجات متفاوتة. ليس بين الأسلحة، على أنواعها، بدءاً بسلاح الجوّ وانتهاء بسلاح المعتمدية العسكرية، ولا بين مناطق العمليات بدءاً بالخطوط الأمامية وانتهاء بالمراكز الخلفية، ولا بين التنويهات والأوسمة العسكرية والجروح والأعضاء المبتورة، ما لا يشكّل جزءاً من تنشئة هرمية تدرّجية وذريعة لجمعيّات حريصة على مجدها. وفي ذلك شيء من الوضعية المميّزة للمجتمعات الذكوريّة، تلك التي ينضمّ إليها الرجال في الحضارات البدائية إثر اختبارات مؤلمة، وينعم أعضاؤها بحقوق خاصّة داخل الجماعة.

الحرب الشاملة

يصعب على العالَم الحديث، بحكم طبيعته بالذات، أن يتساهل مع محترفي العنف هؤلاء، لذا يبيد سِبْطهم، ولو أن هذا العنف يعاود ظهوره حالما تتوافر له الظروف المؤاتية. ولكن، إذا كانت البنية الجديدة للمجتمعات والطابع الميكانيكي أو العلمي للمعارك قد أبدلا البطل المتحمّس بعدد لا يُحصى من المقاتلين المُغفَلين، فهما لم يبدّلا شيئاً في الوضع القديم. لا شك في أن ضرورة قيام نظام محدّد، من جهة، وصرامة الوسائل المعتمدة في تطبيقه، من جهة

ثانية، تحدّان من ترف التجاوزات القديمة، لكن ما تفقده الحرب من جموح غرائزي تكسبه لجهة اتساع رقعتها باستمرار، ولما كانت بذلك تضيف إلى ذاتها ميزة أخرى من ميزات العيد هي **طبيعته الشاملة**، فإن المعركة تغدو جماهيرية وسعياً إلى الغلبة بأقل قدر ممكن من الخسائر. لذا يُضرب الضعيف. إن التكتيك الحربي يتهرّب من مجابهة تكون فيه الأسلحة متكافئة والحظوظ متعادلة، من هنا التحوّل من المبارزة إلى القتل أو القنص، ومحاولة مباغتة العدو الأقلّ عدداً وعتاداً من أجل سحقه بصورة أكيدة مع لزوم الخفاء والبقاء خارج متناول الخصم ما أمكن. كذلك باتت الحرب تدور، أكثر فأكثر، في الليل ويعتمد المخططون لها طريقة الفتك المتبادل بالأهالي العزّل، أولئك الذين يمكّن عملهم من تموين المقاتلين.

لم يعد ثمة، كما في الماضي، ساحة قتال واضحة المعالم تتخذ شكل مساحة منبسطة ومخصّصة لهذه الغاية، هي أشبه بالحلبة أو الملعب أو الميدان. لقد كان هذا الحَرَم المكرّس للعنف يبقي حوله على عالم تحكمه قوانين أكثر تسامحاً، أما اليوم فقد اتسع نطاق الحرب ليشمل أراضي الأمم قاطبة. كذلك الأمر بالنسبة إلى مدّتها، حيث لم تعد الأعمال الحربية تبدأ بعد إعلان الحرب الرسمي الذي يحدّد لحظة إطلاق النار، وإنما بات يُشنّ الهجوم بغتة من أجل إحراز تفوق حاسم على خصم لاهٍ. لم يعد المكان والزمان المكرّسين لهذه المبارزة الهائلة محدّدَين، إذاً، ولا منفصلين عن باقي الزمن والمساحة على غرار ما يتم إخضاع نتائج إحدى المباريات للنقاش، انطلاقاً من إشارة الحَكَم، وقواعد اللعب المتعارف عليها.

كذلك نتحقق من الإلغاء التدريجي لكل عنصر فروسيّ، منظّم، ما يجعل الحرب مصفّاة، نوعاً ما، كما لو أنها استردّت ماهيتها كاملة. لقد تجرّدت من كل معطىً غريب عن كيانها الحقيقي،

وتحرّرت، هي التي تجسّد «الجريمة والاغتصاب الخالصَين[26]»، من ذلك الزواج الهجين الذي كانت قد عقدته مع روح اللعب والمنافسة الشريفة يوم قبلت، كأشد ما تكون عليه المفارقة، بالاستقامة واحترام الخصم، وحرّمت استعمال بعض الأسلحة وبعض الخِدع الحربية وبعض الضربات، وحدّدت استعمال المراسم المعقّدة والقواعد والآداب الصارمة التي كانت تعتمد للتنافس في العادات الحسنة كما في البسالة والإقدام.

العلاقة بين سحر الحرب وهولها

هذه الحرب الحاشدة والقذرة، الضنينة والمتطلّبة، تفرض على الفرد أقسى التضحيات من دون أن تمنحه شيئاً بالمقابل، وتستنفده من دون أن تبذل له أي عِوَض. إنها، على ما يبدو، تؤول تدريجيّاً إلى مجرّد اختبار عنيد للقوى ومزايدة مزدوجة في مجالَي الأكاذيب والأعمال الوحشية، وإن كانت تزداد إجلالاً وتعظيماً، يوماً بعد يوم، إذ يُنظر إليها وكأنها إنعام فائق على البشر ومبدأ الكون بالذات. إن بهرجات الحرب لا تكون أقدر على الإقناع وإثارة المشاعر الغنائية والحماسة الدينية مثلما تكون عليه في هذه المرحلة، حيث تقاس جاذبيتها بنسبة ما تفرضه من تضحيات وما تلِغ فيه من دناءات.

لا يدهشنّنا ذلك، فحال الحرب كحال الأهواء التي توهم بأنها أكثر انسجاماً مع ذاتها وأكثرعظمة بل وتكاد تكون مثالية متى عجز أي شيء عن كبح جماحها. كذلك الحرب، إذا تجاوزت كل حدّ وحشدت طاقات شعب بكامله وهدرت موارد أمّة عظيمة من دون حساب وانتهكت كل شرعة وقانون وفقدت كل طابع إنساني، ظهرت

(26) Keyserling, *Méditations Sud-américaines*, p. 67.

بأشد الهالات سطوعاً، وقد جلّلها بريق داكن أشبه بالوميض المنبعث من أتون هائل، فسحقت أجيالاً بكاملها تحت أنقاض عظيمة. إنها تظهر حقّاً كذروة مريعة في الحياة الجماعية من دون أن يُنازعها على مجدها المشؤوم منازع، مجد يتمثل في كونها الحدث الوحيد الذي يسلخ الأفراد في المجتمع الحديث عن همومهم الخاصة ليقذف بهم فجأة في عالم آخر يفقدون فيه السيطرة على ذواتهم ولا يجدون إلا الحِداد والألم والموت.

كلما اشتد التنافر بين عذوبة السلم وعنف الحرب القبيح، تعاظمت حظوظ هذه الأخيرة في إغواء جوقة من المتعصبين وترويع آخرين بما فيه الكفاية، حتى إذا وجدوا أنفسهم عزّلاً أمامها، نسبوها إلى قوة قاهرة مجهولة، تضربهم بالشلل. لذا كانت الإشادة شبه الصوفية بالحرب توافق اللحظة التي تبلغ فيها أشدّها. وإذا كان يتم التفكّه بها باعتبارها مهنة الرفقة المسلّية، أو يُكتفى، [في أقصى الحالات] بلعن ما تُخلّفه من بؤس وآلام ودمار، فإنها لم تُحدث الصدمة الكبرى إلا عندما ظهرت متحرّرة من كل رادع خلقي ولم تعد توفّر حجراً ولا بشراً، أشبه بزلزال يفوق كل تصوّر واحتمال ويمتدّ سنوات بكاملها مطاولاً حدود العالم المتمدّن.

إن ما يُغري ذوي القلوب المضطربة ويُقنعهم بأن الحرب تفتح لهم أبواب جحيم أصدق وأقوى من حياة سعيدة رتيبة هي ضخامة الحدث واتساعه في الزمان والمكان وشدّته النادرة وطابعه الوحشي وطبيعته العنفية الصرف، تلك التي تسفر عن وجهها بعد تواري البزّات المخرّمة ورسميات البلاط. هؤلاء يرون في الحرب ظهوراً مخيفاً للمبدأ الذي منه يتحدّر كل شيء ويكشف لهم كيانهم الحقيقي. إن الحرب معمودية وتكريس بقدر ما هي تأليه، وإذا كانت تقف على أنقاض عالم وهمي، فاسد، ضعيف، عالمٍ باهت وزائف،

فلكي تشهر وتذيع بمثل وميض البرق وجلجلة الرعد انتصار الموت المقدّس الذي رأيناه بالأمس يتسلّط مراراً على مخيّلات البشر.

الحرب قدر الأمم

ندرك لماذا تثير الحرب إلى هذا الحدّ انفعال البشر. إنها تمارس دوراً شبيهاً بدور الولائم القروية قديماً، كما إنها هي التي تذكّر الفرد بأنه ليس سيد قدره، وأن القوى العليا التي يخضع لها، قادرة متى شاءت على سحقه، باقتلاعها إياه من سكينته، فجأةً. يُهيّأ إلينا أنها حقّاً هي الغاية التي تستعد لها الأمم بحرارة وتتجه نحوها جهود البشر ومصائرهم. تبدو الحرب وكأنها الاختبار الأسمى الذي يؤهّلهم لزمن جديد أو يُقصيهم عنه، لأن الحرب متطلبة، تبغي كل شيء معاً: الثروات والموارد وحياة الأشخاص، وتلتهمها كلها بنهم لا حدّ له.

إن الحرب تُشبع الغرائز التي تتأدّى الحضارة إلى كبتها، بتحويلها إياها إلى ثأر مبين يكمن في إبادة الذات وتدمير كل ما حولها، فكأن الاستسلام إلى خسارة الذات والتمكّن من تدمير ما له شكل واسم مجلبة لخلاص مزدوج ووثير يتمثل في الانعتاق من التعب الناجم عن العيش وسط هذا الكمّ من الممنوعات الصغيرة واللياقات الحذِرة. إن الحرب خضّة هائلة تقلب أوضاع المجتمعات، بل هي نقطة الذروة من وجودها. إنها زمن التضحية، وأيضاً، زمن وقف العمل بكل قاعدة، وزمن المجازفة القاتلة، ولكن، المقدّسة، وزمن إنكار الذات والإباحة، لذا كانت تملك كل المقوّمات التي تخوّلها الحلول مكان العيد في العالم الحديث والتسبب بمثل ما يتسبب به من حميّة وانبهار. إن الحرب لاإنسانية، وذلك كافٍ لكي نعتبرها إلهيّة. لكننا لا نقصّر في ذلك، وها نحن ننتظر النشوةَ والفتوّة والخلود من قدرتها التقديسية التي لا تضاهيها قدرة.

تبادل الوظائف بين الحرب والعيد

إن افتقار الحروب إلى الوضوح والاتساع، معاً، في المجتمعات البدائية يظهرها في موازاة الأعياد تافهة، عديمة الأهمية، فهي لا تعدو كونها، في الغالب، **فواصل زمنية قصيرة**، تتراوح ما بين غارات صيد وسلب وثأر. ولكن، حتى عندما تشكل **حالة مستديمة**، تجعلها بمثابة الخلفية التي تقوم عليها حياة هذه المجتمعات ـ وهو انشغال خطير، من دون شك ـ فإن انتفاء التقطّع هذا منها ينزع عنها كل طابع استثنائي. أما العيد فإنه يوقف الأعمال العدائية، في الحالتين، بمصالحته مؤقّتاً بين ألدّ الأعداء الذين يدعوهم إلى التآخي في الفورة الموحِّدة. كذلك الألعاب الأولمبية، في التاريخ القديم، كانت تُعلِّق النزاعات متيحة للعالم الإغريقي أن يشترك بأكمله في حالة حبور مؤقّت تحميه الآلهة.

ما يحصل في المجتمعات الحديثة هو نقيض ذلك تماماً، فالحرب في أيامنا توقف كل شيء، وأول ما تصيب حرابها المباريات والأعياد العامة والمعارض الدولية. إن الحرب تُقفل الحدود التي كانت تفتحها الأعياد، حتى أننا نرى مجدّداً أنها الوحيدة التي ورثت من الأعياد قدرتها الكلّيّة، ولكن من أجل استخدام هذه القدرة في الاتجاه المعاكس، بمعنى أنها تفرّق بدلاً من أن توحّد، في حين أن العيد هو عامل تحالف، بالدرجة الأولى. لقد رأى فيه المراقبون الرباط الاجتماعي بامتياز، رباطاً يضمن قبل كل شيء تماسك الجماعات التي يحشدها دوريّاً، في الفرح والهذيان، من دون أن نغفل كون العيد، أيضاً، مناسبة للمقايضات الغذائية والاقتصادية والجنسية والدينية، وللمنافسات على النفوذ والرموز والشعارات ومباريات القوة والمهارة وتبادل عطايا الطقوس والرقصات والطلاسم، فضلاً عن كونه يجدّد القرانات ويوطّد المواثيق.

إن الحرب تؤدّي إلى فسخ العقود والصداقات، كما تفجّر التناقضات. وهي ليست ينبوع موت ودمار لا ينضب وحسب ـ بخلاف العيد الذي ينمّ عن حيويّة مفرطة ونشاط مثمر ـ بل إن ما تخلّفه من عواقب لا يقلّ شؤماً عما تحدثه من أضرار ساعة تضرب صواعقها وتعيث في الأرض فساداً. إن نتائجها تواصل عملها الهدّام، فتغذّي الضغائن والأحقاد، وتؤدي إلى بروز مآسٍ أخرى تتطور إلى حرب جديدة تكرّر سابقتها. لذا يجري في نهاية كل عيد تحديد موعد العيد المقبل بغية مواصلة إنعاماته وتجديدها. لكنه يكون في سباق مع الزرع الفاسد وحتمية الشرور التي يؤدي تعاظمها إلى الحلول مكان دورات الصخب المثمر.

الحرب: جزية الحضارة

إلامَ يُعزى هذا الانقلاب؟ كيف يمكن للانتفاضات الكبرى في المجتمعات التي تحرّك قوىً متسامحة هنا في مقابل إثارتها قوىً متعطشة للدماء هناك، أن تؤدّي إلى تعزيز المشاركة، من جهة، وتعميق الانقسام، من جهة ثانية، وأن تبدو تارة نتيجة فيْض خلّاق، وطوراً نتيجة عنف قاتل؟ من الصعب حسم هذه المسألة. لكن ما لا شك فيه هو أن هذا التناقض يوافق اختلافات في البنية والتنظيم ما بين قبيلة بدائية ودولة حديثة.

أفيجدر بنا، إذاً، أن نلقي التهمة على الحضارة الصناعية ومكْننة الحياة الجماعية، أم على الانحسار التدريجي لمجال المقدّس بفعل نموّ الذهنية الدنيوية، المبنية على الجدب والبخل والموقوفة، بما يشبه الاضطرار، على الجري وراء المنفعة المادية، مستعينة بوسائل العنف والخِداع البسيطة؟ أم يجدر بنا أن نجرّم نشأة الدول الشديدة المركزيّة، في وقت بلغ فيه العلم وتطبيقاته حدّاً من التطوّر يسهُل علينا معه حكم جماهير غفيرة، وقد بتنا نعرف فجأة كيف

نديرها بدقّة وفاعليّة كانتا خارج كل تصوّر، حتى عهد قريب؟ لا ندري. ولا جدوى من الاختيار. غير أنه من الواضح، على أي حال، أن تضخّم الحرب المفرط والصوفيّة التي سرعان ما أصبحت موضوعاً لها، يتزامنان مع هذه الأنواع الثلاثة من الظاهرات(*) المترابطة بدورها، والزاخرة بالبدائل السعيدة.

إن مشكلة التقنيّات، وبالتالي، وسائل التحكّم والإكراه، وانتصار الروح العلمانية على الروح الدينية وطغيان روح الكسب على النشاطات النزيهة، عموماً، ونشوء دول شاسعة الأرجاء لا تترك فيها السلطات للفرد سوى القليل من الحرّية، وتجد نفسها مقودة إلى إفراد مكان له ممعن في التحدد ضمن آليّة ماضية في التعقّد يوماً بعد يوم. تلك هي التحوّلات الأساسية في المجتمعات، ولولاها ما كانت الحرب تظهر بمظهرها الحالي الذي يجعل منها ذروة مطلقة للحياة الجماعية. هذه التحوّلات هي التي تؤمّن للحرب هذا الطابع، طابع العيد الأسود والتأليه بالمقلوب. إنها ما يجعلها تبدو مبهِرة للجانب الديني من النفس الإنسانية التي ترتعد رعباً وشغفاً لدى رؤيتها قوى الموت والدمار تسجّل في الحرب نصراً حاسماً على جميع القوى الأخرى.

هذه الجزية الرهيبة المفروضة على محاسن الحضارة ومنافعها المتعددة، تخطف وهج هذه الأخيرة وتعلن معطوبيتها، وإنّا، إذ نقف أمام التشنج العنيف الذي يعتصرها، نكتشف مدى ما هي عليه من وهَن وسطحية، وأنها ثمار جهد انحرف عن مساره ولم يعد يسلك في الاتجاه المقرر من قِبَل الطبيعة. لا نشكّ، على الإطلاق، في أن ما توقظه الحرب وتشجّعه هو طاقات قديمة وأولية من نوع

(*) الثورة الصناعية واتساع دائرة الدنيوي ومركزية الدولة.

آخر، بل طاقات خالصة، وإن شئنا، حقيقية، من نوع آخر، لكن هذه الطاقات هي تلك التي يستميت الإنسان في التغلّب عليها، ومن الممكن أن يكون حلول الحرب محل العيد خاتمة الطريق التي سلكها منذ وضعه الأولي وضريبة الدماء والدموع التي يتعيّن عليه دفعها تعويضاً عن كل أنواع الفتوحات التي حسب نفسه مدعوّاً إلى القيام بها.

لقد عرف الإنسان، منذ عهد قريب، كيف يستمدّ ـ على حدّ قول الشاعر ـ من «مركز القوّة شرارة رهيبة». وهذه الشرارة أمدّت الأمبراطوريّتين اللتين تسيطر كل منهما على قارة بكاملها بأسلحة من عيارهما. فهل إن إحكام السيطرة على الطاقة الذريّة مشفوعاً بتوزُّع العالم بين دولتين عملاقتين، كافٍ لتحويل طبيعة الصراع وشروطه تحويلاً جذريّاً يقضي على كل مقاربة بين الحرب والعيد بالبطلان؟ لا، لا شيء من ذلك، على الإطلاق، إذ ليس ما يمنع هذا التعاظم الهائل في القدرة التي أمست مجيّرة إلى الإنسان من أن ينجلي كسابقاته عن خطرٍ يضاهيه ضخامة. هذا الخطر يُهدّد، برأينا، وجود الجنس البشري نفسه، لذا يبدو قابلاً لأن يحظى بالمزيد من القدسية. إن تصوّر ما يشبه العيد الشامل الذي يهدد بأن يجترف في دوّامته المرعبة سكّان الكرة الأرضية كلها، تقريباً، وأن يُبيد معظم المشاركين فيه، ينذر هذه المرّة بحلول نكبة واقعية، مروِّعة، معطِّلة، بل بالأحرى، تفوق كل كل تصوّر.

لقد التحم الواقع بالأسطورة، بعدما طاول أبعادها الكونية، وأثبت أنه قادر على تنفيذ قراراتها الأساسية، وبالتالي، فإن أسطورةَ تمثّل الإبادة الشاملة، على غرار أسطورة **أفول الآلهة** (crépuscule des dieux)، لم تعد اليوم من نتاج المخيلة وحدها.

لقد كان العيد، في ما يحفل به من رقص ولعب ومظاهر

خدّاعة، إخراجاً للعالم المتخيَّل. كان يحاكي خراب العالم كي يضمن انبعاثه الدوري، باعتبار أن استهلاك كل شيء وترك المرء يستغرق في غيبوبة تداني الموت هما دليل عافية وعنوان بحبوحة وطول بقاء. لكن الأمور لن تجري على هذا المنوال يوم يتم تحرير الطاقة في ذروة مشؤومة لا تتناسب من حيث ضخامتها وقدرتها مع معطوبية الحياة النسبية، فيختلّ التوازن القائم لمصلحة الدمار نهائيّاً. هذا الغلوّ في طابع العيد الجدّي من شأنه أن يجعل هذا الأخير مبيداً لا للبشر فحسب، بل وربما لنفسه أيضاً. على أنه لا يكون قد رسم، في الحقيقة، إلا الحدّ النهائي للتطوّر الذي صنع الحرب من انفجار الحياة هذا.



الثبت التعريفي

أعـيـاد الإلـه سـاتـورن (saturnales): تـروي الأسـطـورة أن الإلـه ساتورن جُرّد من ألوهته في غابر الأزمنة وأصبح إنساناً كسائر البشر، فلجأ إلى منطقة لاتيوم (Latium) في إيطاليا حيث جمع حوله الرجال المتوحّشين التائهين في الجبال والبراري، وسنّ لهم القوانين وملك عليهم بالعدل والحكمة والتسامح. ولما رأت روما، عاصمة مقاطعة اللاتيوم، أن تكرّم الإله ساتورن بإحيائها ذلك العهد الذهبي الأوّلي، الذي يرمز إلى تجدّد الطبيعة والكائنات، راحت تقيم بين السابع عشر والرابع والعشرين من شهر كانون الأول/ ديسمبر من كل عام مهرجانات دينية رسمية تقلب أوضاع المدينة رأساً على عقب، بحيث يستعيد العبيد حريتهم مؤقتاً ويعصون أوامر أسيادهم، وتتوقّف المحاكم والمدارس والعقوبات والأعمال على أنواعها، كما تُقام بالمناسبة ولائم فخمة يكثر فيها الفحش والمجون، مما يذكّر بالأعياد الديونيسيّة في بلاد اليونان.

الإلهة سِدْنا (Sedna): تروي الميتولوجيا أن الإلهة سِدنا كانت في البدء فتاة كسائر الفتيات، ترفض الزواج من كل من يتقدّم طالباً يدها، إلى أن ضاق بها أبوها ذرعاً وأجبرها على الزواج بكلب، فحبلت منه وأنجبت، في حمْل واحد، أولاداً بينهم جِراء كلاب

أصبحوا في ما بعد أجداد البشر. ثمّ توفي زوجها، فوقعت في غرام شاب وسيم سرعان ما تحوّل إلى طائر النّوء (pérel)، فعزم أبوها على استردادها، لكن الطائر لحق بهما وبرفة جناح أحدث عاصفة في البحر، فسارع الأب إلى رميها فيه كي تعود إلى زوجها الأول، لكنها تشبّثت بالزورق، فما كان من الطائر إلا أن قطع أصابعها فغرقت وأصبحت، منذ ذلك الحين، حامية الأسماك والحيونات اللبونة، في حين تحوّلت سُلامى يديها إلى حيوانات بحرية. على أن شاماناً (chaman) لحق بها فهدّأ من روعها وملّس شعرها الطويل المعقّد. يجري تمثيل هذه الإلهة، عادة، بحوريّة البحر (sirène) التي نصفها إنسان ونصفها الآخر حيوان .

أعياد ساسية بابلية (sacées): تقع هذه الأعياد في مستهل فصل الربيع، وفيها يتمّ الاحتفال بموت الإله مردوك ودفنه وصراعه ضد قوى الجحيم وتغلبه عليها ثم قيامته التي تؤمّن إعادة خلق العالم وفيض الحياة على مدار السنة.

تبدأ الاحتفالات بخبر إعلان موت الإله مردوك فينقلب كل شيء فيها رأساً على عقب، ويحكم بابل ملك مزيّف يرتدي الحُلل الملكية. ثم بعد انقضاء خمسة أيام يتمّ الإعلان عن قيامة الإله، فيُخلع الملك المزيّف ويُقتل، وتعود الأمور إلى مجاريها .

أعياد كرونيا (Kronia): كرّس الأثينيون هذه الأعياد للإلهة أثينا بولياس، حامية مدينتهم، وكانت المشاركة في التطواف محصورة بالمواطنين الأحرار الذين ينطلقون فجراً من باب المدينة الشرقي باتجاه الأكروبوليس، مروراً بالآغورا والآريوباج وصولاً إلى هيكل الإلهة المنتصرة حيث كانت تقدّم الذبائح.

أهريمان (Ahriman): هو الشيطان، روح الشر الذي يعمل على تدنيس العناصر الكونية، لذا يتعيّن على البشر أن يتوسّلوا إلى أهورامازدا كي ينصرهم عليه. وقد ورد في الأسطورة أن الشيطان أهريمان كان في البدء نائماً، فكانت مرحلة الخلق. ولما استفاق بدأت مرحلة الصراع بين الخير والشر. غير أن الشيطان سيُسحق في النهاية فيستعيد الكون نقاءه الأولي وينتفي المرض والألم والحزن والموت، إلى الأبد.

أهورامازدا (Ormazd): هو إله الخير الأعظم وروح الأرواح عند الفرس، يصفه كتاب أفيستا المقدّس بأنه أزلي أبدي، لم يولد ولن يموت، يرى ولا يُرى، وأنه البداية والنهاية.

بوتلاتش (potlatch): تنظيم بدائي يقضي بأن يقيم كل زعيم من زعماء القبائل في المناسبات، دينية كانت أم حربية أو عائلية، حفلة يدعو إليها زعماء القبائل الأخرى يقدّم إليهم فيها أشهى الأطعمة، ويخصّ كلاّ منهم بهبة خاصة تشهد على قدرته المالية وتبرهن عن منزلته الاجتماعية. بيد أن هذه المنحة تصبح ديناً في عنق المدعوين الذين يتعيّن عليهم ردّها أضعافاً في حفلات بوتلاتش أخرى يقيمها كل منهم في مناسبات خاصة، بحيث يسترد الزعيم الأول ثروته مضاعفة.

الرعاية أو التنشئة (fosterage): تقضي الرعاية أو التنشئة بأن يعيش الصبي في كنف أمه حتى بلوغه سنّ السابعة، حيث يُعهد بأمر تربيته إلى خاله الذي يستقبله في بيته ويؤمّن له كل ما يحتاج إليه من مأكل ومشرب وملبس، على أن تعود محاصيل أعماله إليه، كما يدرّبه على فنون الصيد وكسب العيش ويسهر على تنشئته العسكرية ويُطلعه على أسرار الديانة.. فإذا بلغ سن الرشد وجب عليه أن

يخضع لطقوس واختبارات قاسية، على المستويين الجسدي والروحي، قبل انضمامه إلى صفّ الرجال البالغين ويغدو أهلاً للزواج والاشتراك في الحروب والمآتم والأعياد...

وما يميّز الرعاية من التبنّي هو أن الصبي المطبّق عليه حق الرعاية لا يقطع علاقاته بأبويه البيولوجيين. أما الهدف من هذه الممارسة فهو تنظيم المجتمعات، على غرار الزيجات والمعاهدات، وتوثيق الروابط بين العائلات والعشائر.

ريجفيدا (Rig-Veda): هو أحد أقدم كتب الهند الأربعة المقدّسة. يضمّ مجموعة أناشيد مكتوبة بالسنسكريتية، تعود إلى بداية الألف الأول قبل المسيح.

شفق قطبي (aurora australe): ظاهرة ضوئية هي عبارة عن غِلالة من السَّحاب (voile de nuage) تظهر في السماء المظلمة بألوان مُبهِرة يغلب عليها اللون الأخضر .

عيد الأسرار العظيمة (Grands Mystères): عيد كان يحتفل به الإغريق في الليالي المظلمة حيث إنهم كانوا يمارسون عمليات التقديس والتطهير ويطلعون على مضمون العبادة وأسرارها. وقد تخطّت هذه الاحتفالات في ما بعد حدود اليونان إلى البلدان المجاورة، ومنها بلاد فارس وسوريا ومصر.

عيد الظهور (Epiphanie): هو، في الشرق، عيد تعميد المسيح على يد يوحنا المعمدان في نهر الأردن، وفي الغرب، عيد ظهور الرب المثلّث عند سجود المجوس له، واعتمادِه (الغطاس) وفي عرس قانا. يحتفل به العالم المسيحي في السادس من شهر كانون الثاني/ يناير من كل عام.

عيد الفوريم أو البوريم (Purim): يحتفل اليهود بهذا العيد يومي الرابع عشر والخامس عشر من شهر آذار/ مارس، بحسب التقويم اليهودي، حيث يُحيون، في الصوم، أولاً، وفي الصخب من بعده، ذكرى انتصارهم على أعدائهم الفرس كما هو وارد في سفر إستير.

كتاب لي ـ كي (Li - Ki): هو أحد الكتب الخمسة المقدّسة في الصين، وُضع في حدود العام 200 قبل الميلاد ويُعرف بكتاب الطقوس.

تكمن أهمية هذا الكتاب في ما يتضمنه من عرض لمختلف نواحي الحضارة الصينية القديمة، حيث يطالعنا فيه وصف دقيق لطقوس دفن الموتى والملابس والنظريات الكوزمولوجية وعلم الفلك والاقتصاد والجغرافيا والتاريخ وبنية العائلة والحياة في القصر الإمبراطوري والموسيقى والزراعة وعقاب الجرائم على أنواعها وغير ذلك من العادات المتعلّقة بالحياة اليومية.

متوسّلات (suppliantes): عنوان مسرحية لأروبيدس، تدور أحداثها حول داناوس، حاكم ليبيا، وأخيه إجيبتوس، حاكم مصر، ويمكن اختصارها كالآتي: كان لهذا الأخير خمسون ولداً طلبوا كلّهم الزواج ببنات داناوس، فرفضن وهربن مع والدهنّ إلى أرغوس حيث أقمن في الهيكل يتوسّلنَ إلى ملك البلاد كي يضيفهنّ ويحميهنّ من المصريين. قبل الملك طلبهنّ بعد موافقة الشعب على التماسهنّ بالإجماع.

نظرية تآلف الأضداد (Concordia discors): أورد هوراس هذه العبارة في رسالته الثانية عشرة في إطار حديثه عن الفلسفة اليونانية، وتحديداً عن فيثاغوراس وهيراقليطس وأمبيدوقليس الذين تناولت

فلسفتهم هذا الانسجام المتنافر بين عناصر الطبيعة الأربعة (الهواء، التراب، النار والماء) وكيف يسمح تفاعلها باستمرار الحياة. ثمّ تتالت هذه الفكرة فصولاً وأصبحت أساس كل إبداع في الفن والكتابة والعلم والموسيقى... وحده هذا التآلف بين الأضداد يفسّر الصراع القائم في العالم على الدوام.

وجوب التوقف عند حدّ أول (anankê stênai): يؤكّد أرسطو في معرض برهنته على وجود الله أن لا حركة من دون محرّك، وهكذا دواليك إلى أن ننتهي بعد سلسلة طويلة من المحرّكات إلى محرّك أول يكون هو أصل الحركة في العالم. وقد أصبحت هذه النظرية ركيزة أساسية في الفلسفة الأرسطية.

ثبت المصطلحات

cannibalisme	آدِمية/ أكل لحم البشر
désacralisation	إبطال التقديس/ نزع صفة القدسية
ambiguité	إزدواج/ إلتباس
urzeit	أزمنة الكون الأولى
accident	عَرَض
équinoxiales	أعياد اعتدالية
sacées	أعياد ساسية
missbraucht	إغتصاب وحشي
excès	إفراط/ إسراف/ تجاوز
elixir	إكسير
humeur	أمزجة/ أخلاط
matrilocal	أُوميّ المسكن
transgression	انتهاك/ مخالفة/ تجاوز

homo ludens	إنسان لعِبي
jours intercalaires	أيام الكبيس
bio-psychologique	بيو - نفساني
concordia discors	تآلف الأضداد
actualisation	تأوين
ordalie	تحكيم إلهي
sacrilège	ترجيس/ تدنيس/ انتهاك الحُرُمات أو المقدّسات
panacées	ترياق
prestation	تسليف/ إقراض
individuation	تشخصن
tohubohu	تشوّش/ سديمية
lustration	تطهير
corrélation	تعالُق/ تضايُف
interchangeabilité	تعاوُض
antagonisme	تنازع
scissiparité	تعْضية
opposition	تقابل/ تعارض
expiation	تكفير
initiation	تنشئة/ تلقين/ مُسارّة
calembour	تورية

tumulus	جَثْوة
mobilité	حِراك
violation	خرْق/ انتهاك
chaos	خواء
répulsif	داسِر
profane	دنيوي
usuraire	رِبَوي
souillure	رجاسة/ وصمة الرِّجس/ دنس
renne	رنـة/ أيِّل
esprit d'examen	روح النقد
groupe	زُمرة/ جماعة
fugacité	زوالية
aval	سافلة
lévitique	سفر الأحبار/ سفر اللاويين
fluidique	سيّالي
mystique	صوفي
régulation	ضبْط
cerfs-volants	طائرات ورقية
pur	طاهر
avorton	طِرْح

talisman	طلسم
amont	عالية
clan	عشيرة
phratrie	عِمارة
Epiphanie	عيد الغطاس
frairie	عيد قروي/ وليمة
tribu	قبيلة
sainteté	قداسة
sacralité	قدسية
polarité	قطبيّة/ تناقض
cacatoès	كتُوّة/ ببّغاء
cosmos	كوْن
dissymétrie	لاتناظر
invisible	لامرئي/ لامنظور
ludique	لَعِبي
franc-jeu	لعب شريف
fascinant	مُبهِر
intermédiaire logique	متوسّطة منطقية
interdit	محظور
infraction	مخالفة/ خرْق

monstre	مسخ
antagoniste	منازع/ منافس/ معارض
fragilité	معطوبيّة
réversibilité	معكوسية
sacré de respect	مقدس الاحترام
sacré de transgression	مقدس الانتهاك
sacré	مقدّس/ قدسي
vassal	مُقْطَع
consacré	مكرّس/ مقدّس
équivoque	ملتبِس
prohibition	منع/ حظر/ تحريم
passif	منفعل/ سلبي
fontaine de Jouvence	نبع الفتوّة
impur	نجس
patriliniaire	نسب أبوي
ordo rerum	نظام الأشياء
ordo hominum	نظام البشر
interdiction	نهْي/ ردع/ منع/ خطر
miasme	وخَم

المراجع

ملاحظة: لا يصح اعتبار هذه البيبليوغرافيا كاملة ومنهجيّة، لأن إشارتنا فيها لا تتعدّى ما يأتي: **1)** المسارد التي تم استخدامها مباشرة لتحرير الكتاب. **2)** الأعمال النظرية التي يستشهد بها المؤلِّف ويرتكز عليها أو يعتبرها متوافقة مع استنتاجاته الخاصة. **3)** بعض الدراسات التي، وإن تكن موحية ومثيرة للاهتمام بنوع خاص، لم يرَ المؤلِّف ضرورة لاستخدامها، لأنها تعرض للمسائل التي يعالجها من وجهة نظر لم يتمكّن من توفيقها مع وجهة نظره.

وبصورة عامة، فقد استبعدت الدراسات والأبحاث حول هذا أو ذاك من الشعوب تجنّباً لتثقيل هذه البيانات البيبليوغرافية، فضلاً عن أنه سيكون من السهل على القارىء أن يجد الإحالة إليها في المؤلَّفات المذكورة.

مراجع الفصل الأول

Books

Chantepie de La Saussaye, Pierre Daniel. *Manuel d'histoire des religions*. Trad. sur la seconde éd. allemande sous la dir. de Henri Hubert [et al.]. Paris: A. Colin, 1904.

Durkheim, Emile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*. Paris: F. Alcan, 1912. (Bibliothèque de philosophie)

Frazer, J. G. *Encyclopedia Britanica*.

Gennep, Arnold van. *Tabou et totémisme à Madagascar: Etude descriptive et théorique*. Paris: E. Leroux, 1904.

Gurvitch, Georges. *Essais de sociologie*. Paris: Librairie du recueil Sirey, 1939.

Jevons, Frank Byron. *An Introduction to the History of Religion*. London: [n. pb.], 1902.

Krappe, Alexander Haggerty. *Mythologie universelle*. Paris: Payot, 1930.

Lagrange, Marie-Joseph. *Etudes bibliques: Etudes sur les religions sémitiques*. Paris: V. Lecoffre, 1905.

Otto, R. *Le sacré*. Paris: [s. n.], 1929.

Wellhausen, J. *Reste des arbischen Heidentums*. 2nd ed. Berlin: [n. pb.], 1897.

Periodicals

Mauss, Marcel. «Essai sur le don. Forme archaïque de l'échange. » *Année sociologique*: t. 1, 1923-1924.

Vierkandt, A. «Das Heilige in den primitiven Religionen.» *Die Dioskuren*: 1922.

مراجع الفصل الثاني

Books

Durkheim, Emile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*. Paris: F. Alcan, 1912. (Bibliothèque de philosophie)

Fehrle, Eugen. *Die kultische Keuschheit im Altertum*. Giessen: [n. pb.], 1910.

Frazer, James George. *Tabou et les périls de l'âme*. Paris: [s. n.], 1927.

Gernet, Louis et André Boulanger. *Le génie grec dans la religion*. Paris: La renaissance du livre, 1932.

Glotz, Gustave. *L'Ordalie dans la Grèce primitive, étude de droit et de mythologie*. Paris: A. Fontemoing, 1904

Granet, Marcel. *La civilisation chinoise*. Paris: [s. n.], 1925.

Hertz, Robert. *Mélanges de sociologie religieuse et Folklore*. Paris: Libr. Félix Alcan, 1928.

Hubert, Henri et Marcel Mauss. *Mélanges d'histoire des religions: De quelques résultats de la sociologie religieuse, le sacrifice, l'origine des pouvoirs magiques, la représentation du temps*. Paris: F. Alcan, 1909

Lagrange, Marie-Joseph. *Etudes bibliques: Etudes sur les religions sémitiques*. Paris: V. Lecoffre, 1905.

Leenhardt, Maurice. *Gens de la grande terre*. Paris: Gallimard, cop. 1937. (L'espèce humaine; 1)

Lévy-Bruh, Lucien. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris: F. Alcan, 1931.

Maistre, Joseph de. *Les soirées de Saint-Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la providence suivi d'un traité sur les sacrifices*. 12e éd. Lyon: [n. pb.], 1889.

Otto, R. *Le sacré*. Paris: [s. n.], 1929.

Simpson, William. *The Buddhist praying-Wheel: A Collection of Material bearing upon the Symbolism of the Wheel and Circular Movements in Custom and Religious Ritual*. London; New York: Macmillan, 1896.

Söderblom. *Hasting's Encyclop. of Religion and Ethics*.

Smith, William Robertson. *Lectures on the Religion of the Semites. 1st Series: The Fundamental Institutions*. Edinburgh: A. Black, 1889.

Periodicals

Preuss, K. Th. «Der Ursprung der Religion und Kunst.» *Globus*: LXXXVI, 1904, et LXXXVII, 1905.

مراجع الفصل الثالث

Books

Crawley, Ernest. *The Mystic Rose; A Study of Primitive Marriage and of Primitive Thought in its Bearing on Marriage.* New York: Boni and Liveright, 1927.

Davy, Georges. *La foi jurée: Etude sociologique du problème du contrat, la formation du lien contractuel.* Paris: F. Alcan, 1922.

Dumézil, Georges. *Mitra-Varuna: Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté.* Paris: Gallimard, 1948.

———. *Problème des centaures: Etude de mythologie comparée indo-européenne.* Paris: libr. orientaliste Paul Geuthner, 1929. (Annales du musée Guimet. Bibliothèque d'études; 41)

Frazer, James George. *Le bouc émissaire. Etude comparée d'histoire des religions.* Paris: libr. orientaliste Paul Geuthner, 1925.

———. *Les origines magiques de la royauté.* Traduction par Paul Hyacinthe Loyson. Paris: [s. n.], 1911.

———. *Totemism and Exogamy, A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society.* London, Macmillan and Co., Limited, 1910.

Granet, Marcel. *La civilisation chinoise.* Paris: [s. n.], 1925.

Hocart, A. M. *Kingship.* London: Oxford University Press, 1927.

Leenhardt, Maurice. *Gens de la grande terre.* Paris: Gallimard, cop. 1937. (L'espèce humaine; 1)

Lévi-Strauss, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté.* Paris: Presses universitaires de France, 1949.

Lévy-Bruh, Lucien. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive.* Paris: F. Alcan, 1931.

Lowie, Robert. *Traité de sociologie primitive*. Paris: Payot, 1935. (Bibliothèque scientifique)

Moret, Alexandre et Georges Davy. *Des clans aux empires: L'organisation sociale chez les primitifs et dans l'Orient ancien*. Paris: La renaissance du livre, 1923.

Raglan, Fitzroy Richard Somerset. *Le tabou de l'inceste: Etude anthropologique*. Paris: Payot, 1935

Spencer, Baldwin. *The Northern Tribes of Central Australia*. London, Macmillan and Co., 1904.

Steinmetz, Sebald Rudolf. *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe: nebst einer psychologischen Abhandlung uber Grausamkeit und Rachsucht*. Leyde et Leipzig: [n. pb.], 1984.

Webster, Hutton. *Primitive Secret Societies; A Study in Early Politics and Religion*. New York: [n. pb.], 1908.

Perodicals

Boas,Franz. «The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians.» *Report of the U. S. National Museum for 1895*: 1897.

Durkheim, Emile et Marcel Mauss. «De quelques formes primitives de classification.» *Année sociologique*: t. 6, 1902-1903.

Krelles, Krang, C. de. «L'origine des interdictions sexuelles.» *Revue internationale de sociologie:* Juillet 1904.

Mauss, Marcel. «Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos.» *Etude de morphologie sociale*: t. IX, 1904-1905.

———. «La religion et les origines du droit pénal.» *Revue de l'histoire des religions*: nos. 1-2, 1897.

Swanton, John R. «Social Conditions, Beliefs, and Linguistic Relationships of the Tlingit Indians.» *Bureau Amer. Ethnol.*: XXVI, 1908.

مراجع الفصل الرابع

Books

Durkheim, Emile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*. Paris: F. Alcan, 1912. (Bibliothèque de philosophie).

Farnell, Lewis Richard. *The Cults of the Greek States*. Oxford: Clarendon Press, 1896-1909.

Felice, Philippe de. *Foules en délire, extases: Essai sur quelques formes inférieures de la mystique*. Paris: A. Michel, 1947.

———. *Poisons sacrés et ivresses divines*. Paris: Albin Michel, 1936.

Forde, C. Daryll. *Ethnography of the Yuma Indians*. Berkeley, Calif.:University of California Press, 1931.

Granet, Marcel. *La civilisation chinoise*. Paris: [s. n.], 1925.

———. *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*. Paris: E. Leroux, 1919.

Hertz, Robert. *Mélanges de sociologie religieuse et Folklore*. Paris: Libr. Félix Alcan, 1928.

Leenhardt, Maurice. *Gens de la grande terre*. Paris: Gallimard, cop. 1937. (L'espèce humaine; 1)

Lévy-Bruhl, Lucien. *La mythologie primitive: Le monde mythique des australiens et des papous*. Paris: F. Alcan, 1935.

Raglan, Fitzroy Richard Somerset. *Le tabou de l'inceste: Etude anthropologique*. Paris: Payot, 1935.

Strehlow, C. *Die Arandà und Loritja-Stàmme in Central-Australia*. Frankfort: [n. pb.], 1907-1920.

Periodicals

Elkin, A. P. «The Secret Life of the Australian Aborigines.» *Oceania*: vol. 3, 1932.

Dumézil, Georges. «Temps et mythe.» *Recherches philosophiques*: vol. 5, 1935-1936.

Mauss, Marcel. «Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos.» *Etude de morphologie sociale*: t. IX, 1904-1905.

مراجع الفصل الخامس

Bianquis, Geneviève. *Faust à travers quatre siècles*. Paris: E. Droz, 1935.

Caillois, Roger. *Le mythe et l'homme*. Paris: Gallimard, 1938.

Gendarme de Bévotte, Georges. *La légende de Don Juan*. Paris: Hachette, 1911.

Leenhardt, Maurice. *Gens de la grande terre*. Paris: Gallimard, cop. 1937. (L'espèce humaine; 1)

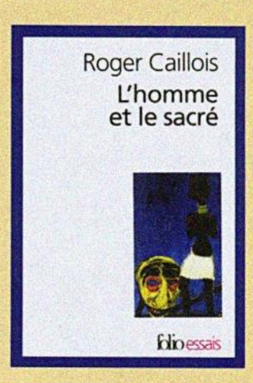
———. *Do Kamo: La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard. 1947.

Thérèse (Sainte). *Vie écrite par elle-même*. Paris: [s. n.], 1857.

الفهرس

- ن -

الإنسان والمقدّس



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

الإنسان والمقدّس هو أحد المؤلَّفات الرائدة والشهيرة في علم الاجتماع الفرنسي. هو نصّ مؤسّس، بالرغم من أن صاحبه لم يقطع مع الإنجازات السابقة في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا: إنه ينطلق مما وصلت إليه المدرسة الدوركهايمية، وخصوصاً من أبحاث مارسيل موس، فيقارنها بأبحاث كبار أعلام السوسيولوجيا الألمان والإنجليز والأميركيين.

الإنسان والمقدّس كتاب يجمع بين الفلسفة وعلم الاجتماع. إنه دراسة مبتكرة، ومرجع معرفي استثنائي، حول المقدّس الذي «يهب الحياة ويسلبها، في آن، والينبوع الذي تتدفّق منه والمصبّ الذي تضيع فيه».

- **روجيه كايوا (1913-1978)**: عالم أنثروبولوجيا وسوسيولوجيا وناقد أدبي. عضو في الأكاديمية الفرنسية. له مؤلفات عديدة، من أشهرها:

Les jeux et les hommes: le masque et le vertige (1958), *Esthétique généralisée* (1962).

- **سميرة ريشا**: مترجمة لبنانية. من ترجماتها: **العنف والمقدس** (2009)، **أوديب وأساطيره** (2009)، صدرا عن المنظمة العربية للترجمة.



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 10 دولارات
أو ما يعادلها


ISBN 978-9953-0-1883-6